ELEMENTOS

DE

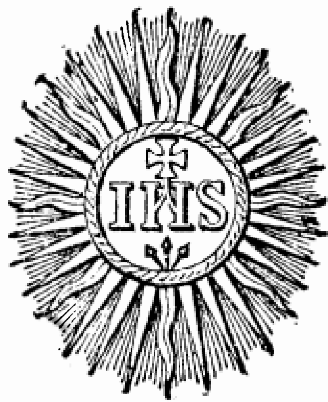
DERECHO NATURAL

POR EL

P. JOSÉ MENDIVE

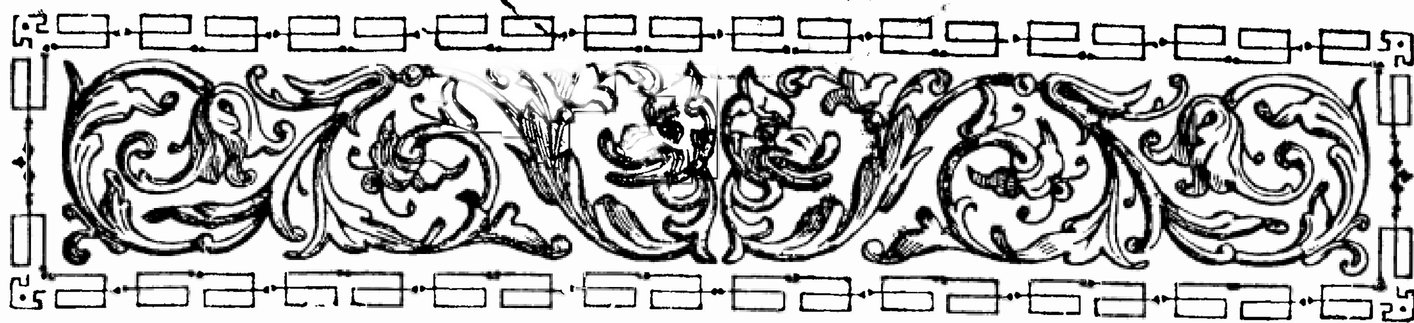
DE LA COMPAÑÍA DE JESUS

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA



VALLADOLID
IMP. Y LIB. DE LA VIUDA DE CUESTA É HIJOS
calle de Cantarranas, núms. 38 y 40

1884



ÉTICA ESPECIAL.

1.—En la Ética general hemos considerado al hombre bajo su concepto absoluto de ser libre y moral: la Ética especial por el contrario lo considera bajo una forma relativa, examinando las *relaciones morales* del *deber* y del *derecho* que unen á unos hombres con otros y á todos con su Criador. La Ética especial por consiguiente versa sobre los deberes y los derechos del hombre; y justamente puede recibir el nombre de «Principios de Derecho natural» por contenerse en ella los deberes y los derechos del hombre dictados por la naturaleza.

2.—Siendo la Ética especial *la ciencia de los deberes y de los derechos del hombre*, trataremos en ella primeramente de los deberes y de los derechos del hombre en general. Despues hablaremos por separado de los deberes y de los derechos particulares, considerando á los hombres, ya como simples individuos, ya como miembros de las sociedades doméstica y política, ya como pueblos y naciones independientes, ya en fin formando una sociedad religiosa. Á este fin dividiremos la materia de esta segunda parte en seis

capítulos: el primero de los cuales versará sobre los deberes y derechos del hombre en general, el segundo sobre los deberes y derechos individuales, el tercero sobre los domésticos, el cuarto sobre los políticos y sociales, el quinto sobre los internacionales, el sexto finalmente sobre los político-religiosos.

CAPÍTULO PRIMERO.

De los deberes y derechos del hombre en general.

La materia del presente capítulo nos ofrece las cuestiones siguientes: 1.ª Cuál es la naturaleza del deber, cuáles son sus propiedades y cuáles sus especies; 2.ª Cuáles son la naturaleza, propiedades y especies del derecho; 3.ª Qué se entiende por *Derecho natural* ó *Filosofía del Derecho;* 4.ª Cuál es el principio del deber y del derecho. La respuesta á estas cuatro cuestiones nos obliga á dividir este capítulo en los cuatro artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Naturaleza, propiedades y especies del deber.

3.—El *deber* suele tomarse muchas veces *por la cosa que estamos obligados á hacer ú omitir;* pero ordinariamente significa lo mismo que *obligacion.* De la obligacion ya hemos dicho más arriba (E. 231) que es *una cierta necesidad moral, en el súbdito, de hacer lo mandado por el superior.* Por consiguiente el deber no

es otra cosa que *una necesidad moral impuesta al súbdito por el superior*. Y porque el superior puede imponer al súbdito necesidad moral de hacer alguna cosa y de omitir la accion de otra; por eso podemos definir el deber, diciendo que es: *La necesidad moral de hacer ú omitir alguna cosa, impuesta al súbdito por el superior.* En un sentido lato, sin embargo, puede llamarse deber lo simplemente aconsejado; cuales son todas aquellas cosas que la razon halla ser conformes á la ley, aunque no sean necesarias para su cumplimiento. Con esto ya tenemos explicada la naturaleza del deber; veamos ahora cuáles son sus propiedades.

4.—La primera propiedad del deber se refiere á su *sujeto;* y consiste en que no puede existir sino en un sujeto racional y dependiente de otro. La razon de lo *primero* es; porque el deber es una necesidad moral, de la cual sólo son capaces los séres racionales y dotados de libertad física. La razon de lo *segundo* se funda en que el deber es una necesidad moral, *impuesta á un súbdito por un superior;* y por lo tanto no puede hallarse sino en un sér racional *dependiente* de otro. Por eso en Dios no tiene lugar el deber; porque Dios no tiene superior alguno que le imponga obligaciones. Dícese, sin embargo, que Dios *debe* gobernar de tal ó cual modo á sus criaturas y darles ésta ó aquella perfeccion conforme á la naturaleza de cada una; no porque deba á nadie nada, pues todos los séres lo reciben todo de su soberana largueza, sino porque él se debe á sí propio tal modo de obrar dictado por su infinita sabiduría.

5.—La segunda propiedad del deber se toma del *término* á que con él es referido el sujeto del deber mismo. El deber es una relacion, y por lo tanto requiere esencialmente un término á que por medio de él esté referido un sujeto. Pues bien; la segunda pro-

piedad del deber es, que este término sea un sér racional ó una *persona*, y no un ser destituido de razon ó *una cosa*. Damiron puso en el hombre deberes para con la creacion entera, considerándola como *hija de Dios y hermana del hombre*. Ahrens no llegó á tanto; pero enseñó que tenemos deberes para con los brutos (1), apoyando su opinion en que los brutos tienen derecho á que no los tratemos con crueldad y de mala manera. Uno y otro empero erraron grandemente; porque el deber no puede tener por término sino á una persona. La razon es clara: porque el deber y el derecho son correlativos; y por consiguiente, si el término del deber fuera un sér destituido de razon, este sér tendría para con la persona obligada verdadero derecho. Es así que ningun sér destituido de razon es capaz de verdadero derecho; porque el derecho es una cosa *moral*, que no puede por lo mismo existir sino en un sujeto moral ó sea inteligente y libre. Luego los seres destituidos de razon no pueden ser verdaderos términos del deber.

Es verdad que nosotros estamos en el deber de no tratar con crueldad á los animales; pero esto no viene de que ellos tengan verdaderos derechos para con nosotros. El que tiene este derecho, es Dios; el cual nos manda hacer uso recto de las cosas puestas bajo nuestro dominio y evitar, así el vicio de la crueldad, como todos los demás vicios. Nada digamos de la idea peregrina de Damiron; porque en un poeta podría pasar, pero en un filósofo es una ridiculez querernos emparentar con la naturaleza insensible.

6.—La tercera propiedad del deber finalmente es ser una cosa, no física, sino moral é inherente á un

---

(1) Ahrens, *Curso de Derecho Natural*, parte segunda introduccion á la seccion segunda, § LIV de toda la obra. Nota.

sujeto racional. La razon es evidente: porque el deber ú obligacion es *una necesidad moral,* causada por la ley del legislador en el súbdito mediante el dictámen de la razon. Ahora bien; esta necesidad moral no es sino la misma libertad física en cuanto impelida y determinada moralmente por el juicio de la razon, que le hace presente la voluntad del superior y le dice que, para obrar conforme al deseo innato de la felicidad, es necesario observar su precepto. Luego la tal necesidad no es cosa física sino moral y existente en la voluntad libre del súbdito al ser movida y determinada por el dictámen de la razon ya mencionado.

7.—Vengamos finalmente á la division del deber en sus diferentes clases. Primeramente, los deberes se dividen en *absolutos* é *hipotéticos*. Los primeros son *los que obligan al hombre por el mero hecho de ser hombre y capaz de obligacion*. Los segundos son *los que le obligan dependientemente de alguna institucion humana, ó de algun hecho*. Y esta es la causa por que se llaman hipotéticos; porque no obligan de una manera absoluta, sino bajo la hipótesis de una institucion humana, de un pacto, etc.

8.—En segundo lugar, los deberes pueden ser *naturales* ó *positivos*, segun que se hallen fundados en los preceptos de la sola Ley Natural ó en otros sobreañadidos á ella (E. 212). Además, los deberes pueden ser *perfectos* ó *imperfectos*. Perfectos son *aquellos que obligan por título de justicia, ó sea aquellos por los cuales estamos obligados á dar á cada uno lo que es suyo*. Imperfectos por el contrario son *los que no nos obligan* sino por título de alguna otra virtud moral. Dice muy bien Santo Tomás: «Hay dos clases de deber; el uno es *legal (ó perfecto)* y el otro *moral (ó imperfecto)*. Y por eso Aristóteles en el libro 8 de los *Éticos* pone

conforme á esto dos clases de cosas justas. Deber *legal* es aquel á cuyo cumplimiento estamos obligados por la ley *(política)*; y á este deber mira la justicia estricta. Mas el deber *moral* es aquel con que uno está obligado por la honestidad de la virtud (1), ó por cierta equidad moral (2).» De aquí es que al cumplimiento de los deberes perfectos podemos ser compelidos con penas y castigos por los que cuidan de la observancia de las leyes, pero no al de los imperfectos. La razon de esto es; *primero*, porque el cumplimiento de los deberes de justicia es más necesario para la conservacion de la república que el de las otras virtudes; y *segundo*, porque en los deberes perfectos aparece con claridad el derecho de la persona á quien se debe, mientras que en los imperfectos este derecho suele ser muy oscuro, por depender de muchas circunstancias.

Sobre el deber imperfecto se debe observar con el mismo Angélico Doctor (3) que tiene dos grados. Pues algunos de estos deberes son en tal manera necesarios, que sin su cumplimiento no puede ser uno

---

(1) «Est duplex debitum; scilicet *morale* et *legale*. Unde et Philosophus in 8. *Ethic.* secundum hoc *duplex* iustum assignat. Debitum quidem *legale* est, ad quod reddendum aliquis lege adstringitur: et tale debitum proprie attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem *morale* est, quod aliquis debet ex honestate virtutis (S. Thom., *Summ. Theol.*, 2, 2, q. 80, art. único).»

(2) «Duplex est debitum. *Unum* quidem, quod non est numerandum in bonis ejus, qui debet, sed potius in bonis ejus cui debetur..... *Aliud* autem, quod computatur in bonis ejus qui debet, et non ejus cui debetur: puta, si debeatur, non ex justitiæ necessitate, sed *ex quadam morali æquitate* (Id., *ibid.*, q. 31, art. 3, ad 3.um).»

(3) Id. *ibid.* q. 80. art. único.

honesto en sus costumbres; y éstos participan más de la razon de deber ó deuda. Otros por el contrario son necesarios sólo para el mayor aumento de la honestidad y por lo tanto puede uno sin guardarlos ser virtuoso. Tales son por ejemplo los deberes de liberalidad y desprendimiento, de mostrarse afable ó de tener amistad con algunos, etc.

9.—Finalmente, los deberes pueden ser *dispensables, ó indispensables, excusables ó inexcusables, obligatorios para siempre ó para alguna parte de tiempo solamente,* etc. Son dispensables, cuando el superior se los puede quitar á alguno de sus súbditos por razones especiales; é indispensables, en el caso contrario. Son excusables, cuando por algunas causas graves puede uno eximirse de su cumplimiento sin ofender por eso al superior; è inexcusables, cuando nunca puede darse causa suficiente para no cumplirlos sin pecado. Son obligatorios para siempre, cuando en todos los momentos del tiempo persiste la misma razon para ser guardados; y obligatorios para un tiempo dado, cuando el precepto de donde nacen, sólo se refiere á alguna accion positiva que ha de ser puesta en un momento determinado. Así, el deber de no odiar á Dios, por ejemplo, es indispensable, inexcusable y obligatorio para siempre; porque nunca puede Dios conceder á ninguna criatura suya que le injurie odiándole, ni ésta puede tener jamás motivo grave para ejercer este acto y por lo tanto en *todos los instantes de su existencia* debe evitar este acto. Por el contrario, el deber de no tomar lo ajeno contra la voluntad de su dueño es dispensable y excusable; porque Dios, como dueño absoluto de las cosas, puede conceder *en algun caso á alguno* esta facultad, como la concedió á los hebreos en Egipto; y porque el hombre *en algun caso de necesidad extrema* puede sin pecado tomar lo ajeno

para salir de ella. Asimismo, el deber de dar culto á Dios, por ejemplo, obliga siempre, pero no para siempre sino para aquel momento determinado, en que el no ejercer un acto positivo de culto divino sería una ofensa cometida contra Dios.

10.—En general, todos los preceptos *negativos* de la Ley Natural, en los cuales se manda la *omision* de alguna cosa intrínsecamente mala, obligan siempre y para siempre; porque nunca es lícito hacer lo intrínsecamente malo. Pero los preceptos *positivos* de la misma Ley Natural, en los cuales se manda ejercer alguna accion positiva, obligan siempre pero no para siempre, sino solo con respecto á aquel momento determinado del tiempo en que el no ejercer la accion mandada sería una ofensa contra el superior. Es decir, que los preceptos positivos obligan con respecto á aquel instante del tiempo en que se equiparan á los negativos.

ARTÍCULO II.

Naturaleza, propiedades y division del derecho.

11.—La palabra *derecho* tiene varias significaciones; pues se toma, ora por la ley, ora por el código de leyes, ora por lo mandado en la ley, ora finalmente por la facultad de obrar en conformidad con este mandamiento. En todos los sentidos sin embargo expresa *algo relativo á la ley*, á saber: *ó la ley misma*, *ó su objeto*, *ó un efecto suyo*.

Tomada en el sentido de *ley*, equivale á *la razon de lo justo y de lo injusto ó de lo lícito y de lo ilícito*. Pues las acciones humanas son lícitas ó ilícitas, en cuanto que guardan relacion de conformidad ó desconformidad con el precepto ó ley del superior. Éste

las manda ó prohibe, en cuanto que las considera dignas de ser mandadas ó prohibidas; y por consiguiente las supone ya de suyo honestas ó inhonestas (E. 82 y siguientes). Pero mandándolas ó prohibiéndolas, las hace lícitas ó ilícitas. Es decir, que la honestidad ó inhonestidad de las acciones dichas es el *fundamento* de su mandato ó prohibicion; pero á este mandato y prohibicion deben el ser formalmente lícitas ó ilícitas.

12.—Tomada en el sentido de *objeto de la ley*, significa *lo que es ó debe ser mandado por el superior;* y en este sentido el derecho es lo mismo que *lo justo*. Lo justo, como nota sabiamente Santo Tomás (1) expresa *cierta igualdad entre dos cosas;* por donde, cuando la una se adapta á la otra, se dice que *ajusta* con ella. «Aquello se dice *justo* en nuestras obras, escribe el Santo Doctor en el lugar citado, que se acomoda á otro segun alguna igualdad, como por ejemplo la recompensa debida y dada por el servicio prestado (2)». Esta igualdad no se guarda sino dando á cada uno lo que le pertenece, ó lo que de tal manera se le adapta, que es cosa verdaderamente *suya* y con todo rigor se le *debe*. Por eso lo justo viene á ser lo mismo que *lo debido ó lo que en justicia se debe á uno, como un bien verdaderamente suyo;* y la virtud de la justicia, que tiene por objeto lo justo, suele definirse: *Una voluntad constante y perpétua de dar á cada uno lo que le pertenece.* Por donde el objeto de la ley es hacer que reine la justicia entre los súbditos, dándo á cada uno lo que se le debe.

13.—A esta justicia objetiva debe acomodarse la ley para que ella misma sea justa. Pues, como ya queda

---

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.* 2. 2. q. 57, art. 1.

(2) «Illud enim in opere nostro dicitur esse iustum, quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri; puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso (Id. *ibid.*)»

probado en la primera parte de este Tratado (E. 54 y siguientes) *lo moral y lo justo,* lo mismo que *lo verdadero, lo bueno y lo bello,* son cosas que existen en el órden de los seres independientemente de la libre voluntad, tanto divina como humana. El *ius* latino, equivalente á nuestro *derecho*, viene en verdad, segun la opinion más probable, del *iussum (mandado),* como *os* viene de *ossum;* y por lo tanto debemos confesar que la dicha palabra en un principio significó *lo mandado* por la ley. Pero el superior, para formular racionalmente su ley, debe acomodarse al *órden objetivo* de las cosas; y así lo mandado por la ley no es verdadero *ius* ó derecho, si no se halla en conformidad *con lo que dictan las leyes eternas* de la justicia.

14.—Tomada finalmente la susodicha palabra en el sentido tercero, denota *la facultad moral inviolable de hacer alguna cosa ó exigírsela á otro.* Este es el sentido que suelen darle generalmente los hombres, cuando hablan de *deberes* y *derechos;* pues todos ellos entienden significar ese poder moral inviolable, cuando dicen: *Tengo derecho para edificar en este terreno, para hacer esta peticion, para oponerme á los intentos de fulano, para no tomar cartas en este asunto,* etc., etc. Y en este sentido la tomaremos tambien nosotros en este artículo, donde tratamos de explicar la naturaleza, las propiedades y las diversas especies del derecho.

15.—Y en primer lugar, por lo que hace á su naturaleza, ésta quedará suficientemente explicada con sólo declarar cada una de las partes de la definicion. Dícese *facultad;* para indicar que es una *fuerza* productora de acciones, al revés del deber, el cual en su razon formal indica algo pasivo causado en el súbdito por la ley. Llámase *fuerza moral;* para distinguirse de las fuerzas físicas; las cuales son algo físico, y produ-

cen con su virtud intrínseca efectos tambien físicos. El derecho no es nada físico sino moral; y los efectos inmediatos que produce, no son físicos, sino morales. Porque el efecto inmediato y directo del derecho es hacer objetivamente lícita la accion ejecutada en su virtud; lo cual es una cosa moral é incapaz de ser producida por ninguna fuerza física del mundo. Añádese que esta potestad es *inviolable;* para denotar que los demás hombres tienen obligacion de respetarlo y no hacer nada en contra de él. Con lo cual se ve cómo el derecho tambien depende de la ley, no ménos que el deber. Porque el derecho no es inviolable y por consecuencia no es derecho sin el deber de respetarlo y de obrar conforme á él impuesto por la ley á los que no lo poseen. Fuera de que, como acabamos de observar, el efecto propio del derecho es hacer objetivamente lícita la accion ejecutada en consecuencia de su posesion. Ahora bien, lo lícito y lo ilícito se dicen por razon de la conveniencia ú oposicion que una cosa tiene con respecto á la ley. Luego es evidente que el derecho ó sea la facultad moral indicada es, lo mismo que el deber, una consecuencia de la ley.

Finalmente, en las últimas palabras de la definicion se expresa el objeto ó materia sobre que versa el derecho. Sobre lo cual se debe observar, que este objeto ó materia no puede en ninguna manera ser alguna cosa inmoral ó inhonesta; porque lo inmoral ó inhonesto, por el mero hecho de ser tal, está prohibido por la Ley Natural y por lo tanto es materia de *deber* y no de derecho. Por consiguiente cometió muy grande error Kant al decir que el derecho versa *sobre todo cuanto deja expedito y desembarazado el ejercicio de la libertad de los demas.* Muchas cosas que dejan libre y desembarazado este ejercicio, son inmorales; las cuales no pueden ser hechas sino *contra* el derecho

divino del Criador. Enhorabuena que las leyes humanas no puedan prohibir todas las acciones inmorales; pero no por eso tendrán los hombres verdadero derecho para ejecutarlas. Porque á donde no alcanzan los hombres, alcanza Dios; y Dios las prohibe con su ley sacrosanta.

16.—Viniendo ahora á las propiedades del derecho, la primera de ellas es, que el derecho, para ser tal, debe hallarse en un sujeto y referirse á un término dotados de razon, y estar fundado en un *título* legítimo. La razon de lo *primero* es; porque el derecho es una fuerza moral, que tiene por objeto hacer *lícitas* las acciones practicadas en conformidad con él, y ninguno es capaz de ejercer acciones lícitas sino el que está dotado de razon. Por donde Ahrens erró grandemente concediendo derechos á los brutos, de lo cual ya hemos hablado más arriba (5). La razon de lo *segundo* se funda en que el término del derecho es sujeto del deber; porque él es quien ha de respetar el derecho en quien lo posee. Ahora bien, el sujeto del deber no puede ser otro que una persona (4). Luego es claro que el término del derecho debe ser un sér racional. Finalmente, la razon de lo *tercero* es evidente. Porque el título es el fundamento racional sobre que descansa el derecho y al cual debe él su inviolabilidad. Luego si el título es ilegítimo ó nulo, tambien lo será el derecho. Así por ejemplo, si uno me pide una cantidad de dinero porque se la debo, ó porque se la he prometido, ó porque se halla en una necesidad extrema; obra lícitamente y conforme á derecho, porque todas esas razones son títulos ó motivos racionales para poder hacer la peticion sobredicha. Pero si me pide la tal cantidad porque así se le antoja, ó porque es más fuerte que yo y quiere apoderarse de mi dinero; su derecho para este acto es nulo,

porque carece de título ó fundamento racional, y ninguna obligacion tengo de acceder á su demanda.

17.—Las otras propiedades del derecho son la *limitacion*, la *colision* y la *coaccion*. En efecto, todo derecho humano, de los cuales solamente hablaremos en este artículo, está limitado por los deberes de la persona que lo posee. Si el hombre está obligado á guardar la ley de Dios y las de sus legítimos superiores, y no puede quebrantarlas sin ponerse en pugna, grave ó leve, con su último fin; claro está que ninguno de sus derechos hará lícita la transgresion de estas leyes. Luego sus derechos sólo le permiten obrar *dentro* del círculo de sus deberes y por lo tanto éstos limitan á aquellos.

18.—Asimismo, los derechos humanos pueden hallarse á veces en colision ó pugna unos con otros. Lo cual no quiere decir que esta pugna sea real; porque en el órden de las cosas no pueden existir dos derechos realmente opuestos, por la sencilla razon de que pugnan entre sí y mútuamente se destruyen como fuerzas contrarias. Lo que pues expresa la tal colision, es que de dos derechos, reales y verdaderos cuando se consideran bajo un aspecto absoluto, el menor tiene que ceder y subordinarse al mayor, mientras este existe; porque así lo exige el órden y la buena disposicion de las cosas. Así por ejemplo, si el deber de cuidar á un enfermo de gravedad me da derecho para no separarme de su lado, y al mismo tiempo el deber de oir Misa me da tambien derecho para asistir á la Iglesia y dejar al enfermo; se me presenta una colision de derechos: pero esta colision no es real sino aparente. Porque en tal caso el deber primero vence al segundo y por lo tanto no tengo verdadero derecho para asistir á la Iglesia, sino por el contrario me incumbe el deber de quedarme en

casa junto al enfermo. Si la autoridad civil me manda una cosa que está en pugna con lo que me ordena Dios ó su santa Iglesia; no puedo obedecer á la autoridad civil, sino á la divina ó á la eclesiástica. Porque ambas son superiores á ella y legislan en un órden más alto y más importante para mi último fin que la autoridad dicha.

19.—Finalmente, la coaccion es tambien inherente á todo derecho, porque de lo contrario no tendría bastante fuerza para hacerse respetar. Sólo que no siempre puede ejercer esta coaccion la misma persona á quien asiste el derecho; sino que muchas veces debe encomendar este cuidado á la autoridad bajo cuyo gobierno vive. Aun más: en los derechos imperfectos, que tienen por correlativos á los deberes tambien imperfectos, la coaccion no la puede ejercer ni áun la misma autoridad política, como decíamos más arriba (8); y por consiguiente hay que dejarla en manos de Dios, bajo cuya autoridad vivimos todos los hombres, para que la ejerza, si así conviene para su divina gloria.

20.—Veamos ya por fin las diferentes clases de derechos. Y en primer lugar, el derecho puede ser *real* ó *personal*. El primero pertenece á una persona por razon de alguna cosa que ella posee; el segundo por razon de la persona misma. Así por ejemplo, los derechos de *cultivar* un campo, de *arrendar* una habitacion, etc., son reales; porque la persona los tiene por razon del campo, de la habitacion, etc., que ella posee: mas los derechos de *vivir*, de *perfeccionarse*, etcétera, son personales; porque pertenecen á la persona por razon de ella misma. De aquí es que los reales pueden ser trasferidos de uno á otro juntamente con la cosa; mas no los personales, porque nadie puede hacer trasmision de su propia persona.

21.—En segundo lugar, el derecho se divide en *real* y *personal* bajo otro aspecto diferente. Es real, *cuando tenemos obligada una cosa que nos pertenece* y que clama por nosotros donde quiera que se encuentre. Es por el contrario personal, *cuando con respecto á alguna cosa tenemos obligada á una persona por medio de un pacto, de una promesa, de un juramento*, etcétera. Es lo que suelen llamar los autores *derecho sobre la cosa y derecho á la cosa*. ¿Compro un caballo por ejemplo y lo llevo á mi cuadra adquiriendo posesion sobre él como sobre todas las demas cosas que me pertenecen? Pues tengo derecho *sobre* el caballo; y aunque se lo lleven los ladrones, el caballo siempre será *mio*. ¿Hago pacto con Francisco sobre que me dará su caballo en seis mil reales? Pues miéntras no me sea entregado el caballo, no tengo derecho *sobre* él sino *á* él; de forma que, si Francisco lo vende á otro faltando á su palabra; yo ya he perdido ese derecho y solo me queda accion sobre Francisco para obligarle á resarcir los daños que de su accion se me hayan ocasionado. La razon de esto es clara; porque en este segundo caso el caballo de Francisco no fué nunca mio, sino que Francisco se *obligó* tan solo a cederme su dominio, para lo cual se hizo despues impotente trasladandolo á otro. Luego á mí sólo me queda *accion sobre Francisco*.

22.—En tercer lugar, los derechos se dividen en *absolutos, primitivos* ó *innatos*, é *hipotéticos, adquiridos*, ó *secundarios*. Los primeros son *los que pertenecen al hombre por razon de su propia naturaleza;* los segundos son *los que le corresponden por razon de alguna accion libre legítimamente ejercida*. Así por ejemplo, los derechos de *vivir*, de *perfeccionarse*, de *adquirir* lo necesario para la vida, de *pactar* con otros, etc., son absolutos é innatos á todo hombre: pero los derechos que tengo

sobre *este* libro, sobre *esta* habitacion, sobre *estos* caballos, etc., son hipotéticos. Los primeros se fundan en mi misma naturaleza perfectible independientemente de toda accion libre, los segundos en esta misma naturaleza combinada con un hecho.

23.—Finalmente, los derechos pueden ser *perfectos ó imperfectos,* segun que sean *perfectos* ó *imperfectos* los deberes que á ellos corresponden (8). Los perfectos se refieren á la justicia *estricta;* y el objeto sobre que versan, es lo *justo.* Los imperfectos se refieren á la justicia lata; y su objeto es *lo equitativo* ó debido por cierta *equidad moral* (1). Entiéndese por justicia estricta *aquella virtud moral que tiene por objeto dar á cada uno lo que es suyo ó bien lo que debe ser contado entre sus propios bienes.* Por el contrario dícese justicia lata cualquiera otra virtud moral; porque, como observa muy bien Suárez (2), toda virtud mira á poner en las cosas cierta igualdad ó equilibrio moral y se asemeja por lo tanto en esto á la virtud de la justicia estricta.

24.—Escolio. Comparado el derecho con el deber, debemos decir que ambos proceden inmediatamente de la ley; porque el legislador, para ordenar á sus súbditos al fin propio de todas sus leyes, los debe necesariamente proveer de medios proporcionados, cuales son los deberes y los derechos. Sin embargo, bajo cierto aspecto ántes deben nacer de la ley los deberes que los derechos; porque los deberes imponen *necesidad* de obrar para llegar al último fin, miéntras que los derechos no dan de suyo sino poder moral para tender hácia este fin. Lo necesario es ántes que lo libre, y por lo tanto bajo este aspecto ántes existen los deberes que los derechos en el hombre.

---

(1) S. Thomas. *Summ. Theol.* 2. 2. q. 31, art. 3, ad 3.um
(2) Suárez, *de Legibus*, lib. 1. cap. 2. n. 4.

ARTÍCULO III.

Qué se entiende por Derecho Natural ó Filosofía del Derecho.

25.—Explicadas ya las nociones del deber y del derecho, debemos declarar ahora la de la ciencia racional, que versa sobre uno y otro, la cual suele designarse con los nombres de *Filosofía del Derecho, Ciencia del Derecho Natural*, *Derecho Natural* y finalmente *Derecho Racional.* Para conseguir esto, es preciso averiguar el objeto de esta ciencia; porque toda ciencia se especifica por su objeto, lo mismo que toda potencia se conoce por sus actos.

26.—El objeto de la ciencia sobredicha son los derechos naturales del hombre. Pero es preciso declarar qué es lo que se entiende por *derechos naturales;* porque sobre la significacion de la palabra *natural* ha habido alguna divergencia entre los filósofos en esta parte. Los juristas, como observa Suárez (1), llamaron natural *todo lo que es común al hombre y á los brutos;* no porque atribuyesen á los brutos verdaderos derechos, sino porque todos ellos, por instinto de la naturaleza, hacen ciertas cosas que tambien hacen ó pueden por lo ménos hacer los hombres libremente y ajustándose á los dictámenes de la razon. De esta suerte restringieron en gran manera el número de los derechos naturales del hombre. Porque además de aquellos en virtud de los cuales pueden hacer lícitamente los hombres ciertas cosas, á que son impelidos por el instinto los animales, existen otros muchísimos concedidos al hombre por el Autor de la

(1) Suárez, *de Legibus*, lib. 2, cap. 17, n. 3.

naturaleza, los cuales versan sobre acciones y cosas propiamente humanas que se diferencian en gran manera de las de los brutos.

Sin embargo, esta restriccion no fué en realidad sino aparente y de mero nombre; porque ya concedían aquellos autores que los derechos de esta segunda clase eran verdaderamente naturales. Sólo que, por versar sobre cosas exclusivamente humanas, los colocaron entre los pertenecientes al *Derecho de gentes* (1), errando así, no en la doctrina, sino en el solo modo de hablar.

27.—No sucedió otro tanto á los filósofos del siglo pasado. Pues siguiendo las enseñanzas del impío Rousseau, entendieron por derechos naturales aquellos solamente que acompañan al hombre desde que nace y que puede conocer cada uno con su razon privada sin el auxilio de los demas. Con esto los derechos naturales del hombre vendrían á ser muy poca cosa; pues el hombre, abandonado á sí propio y sin el auxilio de la sociedad, puede conocer muy poco acerca del órden moral en los breves años de su vida.

Pero, esta doctrina es enteramente falsa, como se probará en su lugar. Porque el hombre es naturalmente social, nace en la sociedad, cultiva su razon en medio de otros hombres, y recibe de ellos muchas ideas, que nunca hubiera adquirido abandonado á sus solas fuerzas individuales. El magisterio externo y la tradicion no se oponen á que cada uno demuestre con su razon privada las verdades del órden natural, apoyando sus raciocinios en los solos principios evidentes de su propia esfera. Lo que hacen únicamente, es dirigir su actividad *por via de criterio exter-*

---

(1) Qué cosa sea el *Derecho de gentes* se dirá, cuando se trate de los derechos internacionales.

no, proponiéndole ordenadamente la materia de sus investigaciones é impidiéndole extraviarse en ellas con algun juicio erróneo. Por consiguiente en la investigacion de nuestros derechos y deberes naturales no debemos proceder de una manera tan aislada, que no tomemos para nada en cuenta el juicio de los demas hombres. Obrar de otra suerte sería discurrir á lo racionalista, y el método de estos filósofos ya queda abundantemente refutado en la Lógica (L. 597 y siguientes).

Ademas, es completamente falso que sean naturales sólo aquellos derechos que acompañan al hombre al tiempo de nacer. Porque el hombre por razon de su misma naturaleza debe pasar por diferentes estados, los cuales por lo tanto le son naturales; y en cada uno de estos estados le corresponden por la fuerza intrínseca de la naturaleza, deberes y derechos diferentes. Luego la palabra *naturales* no puede ser entendida en el sentido que le atribuyó el filósofo ginebrino hablando de los derechos del hombre.

28.—El verdadero sentido de la referida palabra es el que le han dado sabiamente los Escolásticos, entendiendo por derechos y deberes naturales aquellos que nos corresponden por razon de nuestra naturaleza y en virtud de la Ley Natural, necesariamente impuesta por Dios á los hombres en la hipótesis de que haya querido criarlos (1). Estos derechos y deberes son los que forman el objeto de la *Filosofía del Derecho* ó *del Derecho Natural*, en cuanto que son conocidos con la sola lumbre de la razon mediante el estudio de la naturaleza humana y de los fines á que está de suyo destinado el hombre. Por tanto, bien podemos definir la Filosofía del Derecho, diciendo

(1) Suárez, *de Legibus*, lib. 2, cap. 6, n. 8, y cap. 15, n. 4.

que es *una ciencia racional que, partiendo de principios ciertos y evidentes, demuestra con la sola lumbre de la razon los deberes y los derechos, que corresponden á los hombres por razon de su propia naturaleza y en virtud de la Ley Natural, impresa en la mente de cada uno por su divino Autor.*

Diciendo de ella que es *una ciencia racional,* la separamos de todas las ciencias experimentales, que fundan sus raciocinios en la observacion de los hechos, y proceden por lo tanto *a posteriori.* La ciencia del Derecho Natural en efecto, como parte que es de la Filosofía, procede *a priori* fundada en la consideracion de la naturaleza humana y del fin último á que está ella de suyo destinada; y por lo tanto es una ciencia verdaderamente racional, como todas las otras partes de la Filosofía. Añadiendo que demuestra sus conclusiones apoyada *en los solos principios de la razon,* la distinguimos de la Teología Moral; la cual procede iluminada por la lumbre sobrenatural de la divina revelacion y fundando en ella sus asertos. Señalando finalmente como objeto propio y peculiar suyo *los derechos y deberes, que pertenecen á los hombres generalmente, por razon de su propia naturaleza y en virtud de la Ley Natural,* la diferenciamos así de las demas ciencias filosóficas, las cuales versan sobre otros objetos, como de los Derechos Civil y Canónico; los cuales no tratan sino de derechos y deberes fundados en leyes positivas, procedentes de la *libre* voluntad de algun legislador, humano ó divino, y no pertenecen sino á algunas agrupaciones particulares de hombres.

29.—Débese, sin embargo, observar que por el nombre de *Derecho Natural* se suele entender con frecuencia *la coleccion de preceptos de que consta la Ley Natural ó sea el conjunto de leyes naturales im-*

puestas necesariamente al hombre por el Criador en virtud de su sapientísima Providencia. En este mismo sentido se suele hablar, cuando se dice que uno estudia el Derecho Romano, el Derecho Español, el Derecho Civil, el Derecho Canónico, etc.; porque en todos estos casos se entiende por Derecho el conjunto de leyes que dan origen á los deberes y á los derechos. En sustancia ambas significaciones vienen á ser una misma cosa para nosotros: porque las leyes tienen por término propio á los deberes y á los derechos.

30.—Así los deberes como los derechos son otros tantos *medios* necesarios para la realizacion de los fines á que por la intrínseca condicion de su esencia está destinada la humana naturaleza. Por tanto, mirados los deberes y derechos del hombre desde ese punto de vista, no hay dificultad en definir con Ahrens el Derecho Natural *la Ciencia filosófica que tiene por objeto el estudio del «conjunto orgánico de las condiciones libres, ó sea dependientes de la libertad, y necesarias para el cumplimiento armónico del destino humano.* (1)» Porque este conjunto orgánico de condiciones libres no es, en sentir del mismo Ahrens, sino *el conjunto de los medios necesarios para la realizacion de los bienes en que está colocado el destino humano, hecha abstraccion de la buena ó mala intencion del agente* (2); y estos medios no son otros que los derechos y deberes jurídicos. Porque, como nota sabiamente Santo Tomás, lo justo, que es lo que constituye el objeto del Derecho Natural, *se dice ser cierta cosa recta, á la cual* se dirige la accion de la justicia *con abstraccion de la intencion buena ò mala*

(1) Ahrens, *Curso de Derecho Natural,* parte general cap. 1. § V y XVIII de toda la obra.

(2) Id. *ibid.* § XXI.

del agente (3). Por lo cual no tenia motivo ninguno el filósofo krausista para darnos como un gran invento de su maestro Krause lo que mucho mejor que él y sin mancharlo con los errores del Racionalismo, habían enseñado ya mucho ántes los Escolásticos todos.

ARTÍCULO IV.

Principio fundamental de los deberes y de los derechos naturales.

31.—Principio, dice Santo Tomás (4), *es todo aquello de donde procede alguna cosa en una manera cualquiera*. Varios son los modos en que los derechos humanos pueden proceder de alguna cosa. Porque, en primer lugar, proceden del legislador *por via de causalidad;* y así el legislador es verdadero *principio constitutivo* de los deberes y derechos á que da orígen con sus leyes. Además, todos los deberes y derechos particulares anejos á la Ley Natural proceden, *por via de presuposicion*, del deber universalísimo de *obrar el bien* y *evitar el mal*. Pues todos ellos *suponen* la existencia del precepto divino, que nos impone el deber mencionado; y sin ella la suya propia sería absolutamente imposible. Porque así como en el órden especulativo, en todo juicio se afirma de una manera implícita el principio de contradiccion; así tambien, en el órden práctico, en todo dictámen de la razon que nos intima un deber, va implícitamente

---

(1) Sic ergo iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiæ, ad quod terminatur actio iustitiæ, *etiam non considerato qualiter ab agente fiat* (S. Thomas. *Summ. Theol.*, 2. 2. q. 67, art. 1).

(2) S. Thomas, *Summ. Theol.* 1. p. q. 33. art. 1.

incluido este principio universalísimo: *El bien se debe hacer y evitar el mal.* Finalmente, todos los deberes y derechos naturales dependen, *por vía de demostracion,* de algun principio fundamental, que nos los dé á conocer, sirviéndonos *como de fundamento y regla* para saber qué cosas son las que estan prohibidas ó mandadas por la Ley Natural.

32.—Sobre la determinacion de este último principio ha habido muchas opiniones entre los filósofos. Unos dicen que no existe, otros lo colocan en la recta razon, otros en la voluntad de Dios, otros en el culto divino. Grocio, Pruffendorf, Tomasio y otros lo hacen consistir en la socialidad, Wolff en la perfeccion del sujeto capaz de deberes y derechos, ó sea en la conveniencia que los objetos de estos derechos y deberes guardan con la naturaleza humana, Lambert Velthuysen en la conservacion del individuo, Hobbes en la utilidad propia, Schmause en el instinto comun á los hombres y á los brutos, Aristóteles y Tulio en el comun consentimiento de las gentes sensatas, los Escolásticos en el principio generalísimo del bien y del mal arriba indicado, otros en la recta disposicion de la naturaleza racional, otros en el triple amor que debemos tener en órden á Dios, al prójimo y á nosotros mismos, otros en los atributos divinos (1). Kant lo halló en su *imperativo categórico* expresado en esta forma: *Obra de tal suerte, que la ley, que estableces para tu voluntad, pueda servir de norma general á los demas* (2). Cousin señaló el siguiente: *Sér libre, conserva tu libertad* (3). Damiron recurrió á la *evolucion plena*

---

(1) Véanse sobre este asunto los Wirceburgenses, *de Legibus*, n. 15.

(2) Kant, *Crítica de la Razon práctica.*

(3) Cousin, *Cours d' Hist. de phil. mor.* leç. I.

de todas las facultades. Con Damiron hacen coro todos los krausistas. Fichte finalmente lo puso en el egoismo absoluto, diciendo que el primer principio de la Ley Natural es el siguiente: *Ámate á ti sobre todas las cosas, y á los demas hombres por tí mismo.*

La naturaleza de este tratado no nos permite examinar una por una todas estas opiniones; muchas de las cuales son manifiestamente falsas, como fundadas en sistemas filosóficos erróneos, ya refutados por nosotros en varias partes de la Filosofía. Para hablar de ellas, seguiremos otro camino más breve y compendioso, asentando con los Wirceburgenses (1) la siguiente

PROPOSICION.

El principio inmediato para conocer los deberes y los derechos naturales del hombre es la naturaleza humana rectamente dispuesta en el órden á Dios, á nosotros mismos y á los demás hombres; y el mediato ó último son los atributos divinos.

33.—*Observacion.*—Como se vé, la materia de la presente proposicion se refiere al criterio de los deberes y de los derechos naturales. Por donde lo mismo es tratar del principio fundamental de los deberes y de los derechos que del criterio que nos ha de servir de norma objetiva para conocerlos; pues, en efecto, la existencia de un deber ó de un derecho no se conoce sino averiguando su fundamento. Á alguno parecerá quizas inútil tratar aquí del criterio de los deberes y de los derechos, habiéndose hablado en la Ética general del criterio de la moralidad. Pero una cosa es

(1) Wirceburgenses, *de Legibus*, *n. 16*.

la moralidad, ó sea la honestidad é inhonestidad de las acciones, y otra los deberes y derechos; aquella, en nuestra opinion, no depende de la Ley Eterna de Dios y éstos sí; y por lo tanto no es lo mismo tratar del criterio de la primera que del de los segundos.

34.—*Prueba de la 1.ª p.*—El principio próximo para conocer los deberes y derechos mencionados es el fundamento próximo de estos mismos deberes y derechos; porque en este fundamento es donde debe hallarse la razon suficiente de la ley que les dá la existencia. Es así que el tal fundamento es la naturaleza humana, en cuanto que debe hallarse rectamente dispuesta en la manera dicha. Luego, etc....

Prueba de la menor.—El fundamento próximo de los deberes y de los derechos naturales del hombre es aquello que los exige del Legislador divino, para que la naturaleza humana se halle rectamente dispuesta con respecto á su último fin en todas sus acciones. Es así que quien los exige es la misma naturaleza humana, en cuanto que sin ellos no puede estar rectamente dispuesta con respecto á su último fin y felicidad suprema. Luego el fundamento próximo de los deberes y derechos naturales del hombre es la misma naturaleza humana. Mirando pues qué es lo que esta naturaleza exige para hallarse bien ordenada con respecto á Dios, al mismo sujeto operante, y á los demas hombres, que son los tres términos á donde pueden referirse los deberes y derechos del hombre, es como podremos conocer en los casos particulares los derechos y deberes mencionados; y por consiguiente la naturaleza humana rectamente dispuesta en la manera dicha es el principio próximo para conocer los deberes y derechos de que tratamos.

35.—Dicen muy bien á este propósito los Wirceburgenses: «Siguiendo la lumbre de la razon podemos

argüir de este modo: Si, por ejemplo, no fuesen prohibidos el homicidio injusto, el hurto, el adulterio; y no fuesen por el contrario mandados el ordenado amor de sí mismo, la templanza, la caridad mútua, la paz y concordia; la sociedad humana estaría mal ordenada y se hallaría privada de su felicidad propia. Si pregunto ahora ulteriormente por dónde se puede conocer que tal ó cual cosa son necesarias para la recta disposicion y felicidad de la naturaleza racional, ú opuestas á ellas; la respuesta debe ser que la sociedad humana se halla bien ordenada y es feliz por medio del cumplimiento de los deberes que tienen los hombres para con *Dios*, para *consigo mismos* y para con los *demas*. Porque, si á Dios se le rinden tributos de adoracion, culto y amor, si cada uno guarda consigo mismo la templanza y el moderado amor de sí propio, si finalmente los hombres con sus semejantes se muestran justos, fieles y caritativos; la sociedad estará bien arreglada y será feliz: y si se descuidan todos estos bienes, le sucederá todo lo contrario. Luego la lumbre de la razon dicta que todas estas cosas se hallen mandadas por la Ley Natural y prohibidas sus contrarias; porque de otra suerte la sociedad humana no estaría bien ordenada y carecería de su felicidad propia (1).»

36.—*Prueba de la 2.ª p.*—El principio último para conocer los deberes y derechos naturales del hombre es el fundamento último en que descansan los preceptos de la Ley Natural, puesto que todos ellos nacen y se derivan de estos preceptos. Es así que este fundamento último se halla en los atributos divinos; porque la razon última de imperar Dios al hombre los preceptos sobredichos es, porque así se lo exigen

---

(1) Wirceburgenses, *de Legibus*, *n.* 16.

su santidad y sabiduría infinitas para el buen gobierno de sus criaturas. Luego etc....

Dios en efecto, no sería infinitamente santo y próvido gobernador de los hombres, si no les mandase y concediese todas aquellos cosas, sin las cuales no puede estar bien ordenada la naturaleza humana á su último fin, y si no les prohibiese todo cuanto en cualquiera manera pugna con este fin. Luego, no teniendo la naturaleza humana esta recta ordenacion sino por medio de los deberes del hombre para con Dios, para consigo mismo y para con los demás hombres: Dios, en virtud de su santidad y providencia, no puede menos de imponer los referidos deberes al género humano, y de conceder á los hombres todos aquellos derechos, sin los cuales no estaría bien dirigida á su último fin nuestra naturaleza. Lo cual equivale á afirmar que el último fundamento de los deberes y derechos en cuestion y el último principio para adquirir noticia de ellos son los atributos divinos (1).

37.—Contra lo demostrado en esta tésis arguyen los partidarios de las otras opiniones en esta forma: 1.° Lo mismo que en la naturaleza humana debidamente ordenada, se puede poner el criterio de los deberes y de los derechos en la razon humana, ó en la voluntad divina, ó en el culto dė Dios. 2.° Los siguientes principios: *Vive socialmente, busca tu utilidad, perfecciónate á ti mismo,* son normas suficientes y seguras para conocer los deberes y derechos del hombre· 3.° Sobre todo el primero de estos principios basta para toda la jurisprudencia natural. Porque, por una parte, la moralidad interna pertenece á la Ética; y por otra, los deberes del hombre para con Dios son pro-

(1) Véase sobre esto el P. Suárez, *de Legibus,* lib. 2, cap. 6. n. 8.

pios de la Teodicea. Luego al Derecho Natural no corresponden sino las acciones *externas* del hombre; para las cuales basta el principio de la socialidad. 4.° Por lo ménos el instinto de la naturaleza, ó el comun sentir de las gentes sensatas, ó el imperativo categórico de Kant, ó el principio general de los Escolásticos: *Obra el bien* y *evita el mal*, deben considerarse como criterios últimos del derecho y del deber. 5.° Finalmente, ninguna razon hay para recurrir á los atributos divinos en esta materia. Porque basta saber que una cosa pugna ó es conforme con el último fin de la naturaleza humana, para conocer que tenemos el deber de evitarla ó derecho para ejecutarla.

38.—*Respuesta.*—Á lo *primero* se responde: 1.° Que la razon humana no es por sí sola fuente de ley alguna, sino simple *pregonera* de la ley dada por Dios (E. 236 y siguientes); y que por lo tanto no es en manera alguna fundamento de deberes ni derechos. 2.° Que la voluntad divina es sí *causa eficiente* de la Ley Natural y de los deberes y derechos á ella consiguientes, pero no *principio fundamental* suyo; porque ella misma, para ser justa, debe estar fundada en lo reclamado por la santidad y sabiduría divinas, que exigen una ley preceptiva para el hombre. 3.° Que para conocer si tales ó cuales actos del culto divino son prohibidos, ó mandados, ó permitidos por Dios, es necesario atender á la relacion que guardan con la buena disposicion de la naturaleza humana; y por lo tanto ésta es la que nos debe servir de criterio próximo para el conocimiento de los deberes y derechos, aun en materia de culto divino.

39.—Á lo *segundo* decimos: 1.° Que tomado por principio fundamental de los deberes y de los derechos el principio de la socialidad, todos los hombres estarían obligados á vivir siempre en sociedad con

los demas; lo cual es falso. Porque la vida social en tanto es obligatoria al hombre, en cuanto necesita de ella para perfeccionarse; y por lo tanto, llegado á un cierto grado de perfeccion, por el cual no necesita ya de la sociedad para conocer á Dios y amarle, no tiene obligacion de permanecer más tiempo entre sus semejantes; sino que puede vivir vida eremítica, como lo hicieron en los primeros siglos muchos cristianos. 2.° Que la utilidad no puede ser tenida como la norma de los derechos y deberes naturales; antes al contrario ella debe ser subordinada al deber y á la honestidad, como lo hemos probado en la Ética general hablando del criterio de la moralidad (E. 70 y siguientes.) 3.° Que la perfeccion propia y verdadera debe obtenerse obrando en armonía con los demás seres racionales que existen en el mundo, con el Señor de todos ellos, que es Dios, gobernador de todas las criaturas, y con el fin último del hombre. Todo lo cual lo debemos conocer investigando las exigencias intrínsecas de la naturaleza humana y observando qué es lo que se necesita para que se halle rectamente dispuesta en órden á Dios, al sujeto operante y á los demás hombres.

40.—Á lo *tercero* respondemos que el Derecho Natural no versa sobre las *meras acciones externas* con abstraccion absoluta de la moralidad; porque todas las acciones del derecho y del deber jurídico son *humanas* y por lo tanto verdaderamente morales. Aún más: el Derecho Natural prohibe los pecados *puramente internos,* lo mismo que los externos, y contiene en sí los deberes del hombre para con Dios, para consigo mismo y para con los demás. Si el Derecho Natural no versara sino sobre las acciones puramente externas, y no tuviera por fin otra cosa que la felicidad puramente externa de los ciudadanos, como

quieren los secuaces de Puffendorf; no tendría vigor ni fuerza para nada, no miraría en manera alguna al bien moral y á la felicidad eterna y todo él estaría reducido á procurar los bienes pasajeros y caducos de este mundo. Verdaderamente, el argumento de estos autores, para usar de las enérgicas palabras de los Wirceburgenses (1), prueba que su jurisprudencia natural no quiere nada con Dios, autor, conservador, señor, juez y fin de la naturaleza humana; para que todos tengan completa libertad de cometer pecados ocultos y nadie espere recompensa alguna en la otra vida por sus buenas obras, ni tema ningun castigo por las malas. Porque la felicidad puramente externa y mecánica, á que únicamente mira su principio de la socialidad, no tiene que ver con ninguna de estas cosas. ¿Qué fantasma de Derecho Natural es este? El verdadero Derecho Natural ordena al hombre, no sólo con respecto al prójimo, sino tambien con respecto á Dios y á sí propio.

41.—Á lo *cuarto* se responde que, ni el instinto, ni ningun otro de los otros criterios allí señalados tiene las condiciones de verdadero criterio. No el *instinto:* porque él, para no ser causa de extravíos, necesita de una norma racional; y por lo tanto no puede ser la norma última, lo mismo que los sentimientos de simpatía y antipatía (E. 76 y siguientes.) No el *comun sentir de las gentes sensatas:* porque éstas, para formar sus juicios, deben fundarse en alguna razon objetiva que les sirva de norma ó criterio. No el *imperativo categórico* de Kant: 1.º Porque el tal imperativo no tiene fuerza de ley (E. 236 y siguientes) y no descansa sobre cosa sólida, sino sobre el formalismo subjetivo y ciego refutado en la Lógica (L. 402.) 2.º Porque

(1) Wirceburgenses *l. cit.* n. 18. Resp. ad inst. 1.

Kant con el tal principio condena como inmoral toda accion ejecutada por amor de la felicidad eterna; lo cual es sumamente falso (E. 261). 3.° Finalmente, porque dicho principio prescinde por completo de la moralidad y no considera las acciones libres del hombre sino bajo el estéril y vacío aspecto de su libertad é independencia; como si toda la felicidad del hombre en esta vida consintiese en carecer de obstáculos externos que impiden su accion, y no en tender con todos sus actos á la posesion del Bien sumo reservado para los virtuosos en la otra. No finalmente el *principio generalísimo del bien y del mal.* Porque este principio es ciertamente el primero en el órden práctico; en cuanto que, por razon de su universalidad suma, va implícitamente afirmado en todo otro precepto más circunscrito, al modo que en todo juicio del órden especulativo vá envuelto el principio de contradiccion, como enseña sábiamente Santo Tomás (1). Pero esto sólo le da el título de primero *en el órden de presuposicion* y no *en el órden de demostracion;* lo mismo que sucede al principio de contradiccion en el órden especulativo. Porque, así como el principio de contradiccion por sí solo no sirve para demostrar verdad alguna, por más que sea el más universal de todos; de la misma manera el principio universalísimo del bien y del mal no nos muestra por sí mismo la existencia de nuestros deberes y derechos; sino que para esto es menester considerar nuestra naturaleza en sus relaciones con Dios, con el sujeto operante y con los demas hombres, y verla aptamente ordenada para la consecucion de su último fin. Ahora bien; esta consideracion no nos la suministra sino el principio por nosotros establecido.

---

(1) S. Tomas, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 94, art. 2.

Luego él y no otro es el verdadero principio próximo para conocer los deberes y derechos naturales del hombre.

42.—Á lo *quinto* finalmente respondemos que la sola consideracion de la naturaleza humana no nos descubre sino las cosas de que ella necesita para tender ordenadamente hácia su último fin. Lo cual no basta para conocer el fundamento *absolutamente último* de la Ley Natural. Porque este fundamento no se encuentra sino en los divinos atributos; en virtud de los cuales el Criador, á fuer de gobernador santísimo y sapientísimo, no puede ménos de imponer al hombre los deberes y concederle los derechos que para estar bien ordenada su naturaleza le son necesarios.

CAPÍTULO II.

De los deberes y derechos individuales.

43.—Deberes y derechos individuales son *aquellos que corresponden á cada individuo del género humano por razon de su propia persona ó de los actos por él ejercidos, ora lo consideremos puesto en sociedad con otros hombres, ora aislado y separado de todo consorcio humano*. La division que naturalmente se nos ofrece, como la más acomodada para hablar de esta clase de deberes y derechos, es la que resulta de considerar al hombre en sus relaciones con Dios, consigo mismo y con los demas hombres. Dividiremos pues el presente capítulo en tres artículos; el primero de los cuales versará sobre los deberes del hombre para

con Dios, el segundo sobre los deberes del hombre para consigo mismo y el tercero sobre los deberes y derechos del hombre para con sus semejantes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Deberes del hombre para con Dios.

44.—Encabezamos en esta forma el presente artículo, porque el hombre no puede tener derechos rigurosos y propiamente dichos para con Dios. El hombre en efecto es, por su intrínseca condicion de criatura, esencialmente *siervo* de Dios; y Dios por lo tanto tiene sobre él y sobre todas las cosas dominio plenísimo y absolutísimo, mucho más pleno y absoluto que el que puede tener un artífice humano sobre todas las cosas fabricadas con su arte. Ahora bien, con este dominio plenísimo y absolutisimo no es compatible derecho alguno estricto y riguroso en el hombre para con su Criador y Señor (1). Luego en el hombre con respecto á Dios no existen sino deberes. Estos deberes los podemos dividir para mayor claridad en dos clases, á saber; en *teológicos* y *morales*. De ellos hablaremos en los dos párrafos siguientes, á los cuales añadiremos otro tercero relativo al indiferentismo religioso.

§ I.—Deberes teológicos.

45.—Llámanse deberes teológicos *aquellos, cuyas acciones tienen por objeto propio y directo á Dios mismo.* Estas acciones son hechas, ora por el entendimiento,

---

(1) Véase el P. Lugo en el *Tratado de Incarnatione*, disp. 3, sect. 1.

ora por la voluntad. Con las primeras nos unimos á Dios, *como á fuente de toda verdad;* con las segundas, *como á fuente de todo bien*. Estas últimas son de dos maneras. Porque ó amamos con ellas á Dios como á Bien sumo por su bondad *absoluta* y prescindiendo de los beneficios que á nosotros nos dispensa, ó por su bondad *relativa* y en razon de su aptitud para darnos de sus bienes y hacernos felices. De aquí las tres clases de deberes teológicos, que incumben á todos y cada uno de los hombres, á saber; el deber de *creer* ó tener por cierto y verdadero todo cuanto se digne Dios revelarnos; el de *amarle con amor de benevolencia* por razon de su bondad absoluta y *buena para sí mismo;* y el de *amarle con amor de concupiscencia* por razon de su bondad relativa y buena *para nosotros*.

46.—El amor de concupiscencia mencionado da orígen en nosotros *al deseo* de poseer á Dios, en quien toda nuestra felicidad descansa (E. 192), y á la *esperanza* firme de obtener de él tanto los medios necesarios y convenientes para poder llegar á su posesion, como esta posesion misma, si nosotros no nos hacemos indignos de ella muriendo en pecado y reos de castigo eterno (E. 253 y siguientes). Con el amor de benevolencia nos complacemos así en su bondad intrínseca y en sus soberanas perfecciones, queriéndolas para él mismo, como en la gloria externa que le resulta de ser conocido y amado de sus criaturas.

La existencia de estos tres deberes ninguna persona sensata la puede poner en duda. Sin embargo, para evidenciarla filosóficamente, demostraremos la siguiente

PROPOSICION.

Todo hombre está naturalmente obligado á creer á Dios, cuando le consta con certeza la existencia de su revelacion divina, á esperar en él, y á amarle sobre todas las cosas.

47.—*Prueba de la 1.ª p.*—La obligacion de creer á Dios cuando consta con certeza la existencia de su revelacion divina ya queda demonstrada en la Lógica (L. 522). Á ella remitimos al lector.

48.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º El hombre está obligado por deber de la naturaleza á tender con sus actos libres á su último fin y bienaventuranza suma, que es Dios. Puesto que para esto ha sido criado por Dios, y esto por consiguiente es lo que pide el órden y armonía del Universo. Es así que no puede poner en práctica esta tendencia, sin tener esperanza firme de que por parte de Dios no le faltarán ni los medios necesarios para poseer este fin, ni la posesion misma. Puesto que sin ella la posesion del último fin se presenta como imposible, y ninguno puede dar pasos para alcanzar una cosa que considera como imposible de conseguirse. Luego todo hombre, mientras se halla en esta vida, tiene obligacion de esperar en Dios; pues el esperar en Dios no significa otra cosa que amar á Dios como objeto de su felicidad, desear poseerlo y tener la firme esperanza de que por parte de Dios no quedará defraudado el tal deseo.

49.—2.º En tanto podría alguno no estar obligado á tener la esperanza mencionada, en cuanto le constase que Dios carece de intencion séria y verdadera de darle la posesion de su último fin, aunque la me-

rezca, ó los medios suficientes para merecerla. Porque en toda otra hipótesis la falta de esperanza en Dios sería una ofensa grandísima cometida contra su divina bondad é infinita sabiduría; en virtud de las cuales Dios derrama sus dones sobre todas las criaturas y, en cuanto está de su parte, intenta con ellos hacerlas felices, segun la capacidad y cooperacion de cada una. Es así que ninguna de estas dos cosas pueden faltar á Dios. No la *primera;* porque Dios, como sábio y justo remunerador de los hombres, da á cada uno de ellos al fin de la presente vida la corona de gloria que con sus buenas obras se ha merecido (E. 253). No la *segunda*; porque Dios, en virtud de su providencia y gobierno santísimo, da á cada hombre todos aquellos medios que le son necesarios para la consecucion de su último fin (T. 300). Luego...

50.—*Prueba de la 3.ª p.*—Todo hombre está obligado por la Ley Natural á querer para Dios un bien objetivamente mayor que el que á todas las criaturas corresponde; cual es el de sus divinas perfecciones y el de la gloria externa, que le resulta y debe resultar de la manifestacion de estas mismas perfecciones. Porque estos bienes son propiedades suyas, y todo el mundo está obligado por la Ley Natural á respetar la propiedad de cada uno, queriendo que sea suya, mientras deba serlo. Además, todo hombre está naturalmente obligado á amar á Dios con amor de *apreciacion* de tal suerte, que prefiera verse privado de todas las cosas ántes que perder con alguna ofensa grave su amor santísimo. Porque la recta razon exige que, en el órden de los bienes, amemos sobre todos los demás al Bien Sumo, dándole la preferencia sobre todos ellos, como él se la merece. Luego todo hombre está obligado á amar á Dios sobre todas las cosas por razon de su bondad intrínseca y absoluta.

§ II.—Deberes morales.

51.—Deberes morales para con Dios son *aquellos, cuyas acciones tienen por objeto indirecto á Dios;* razon por la cual pueden ser llamados *teológico-morales*. Las acciones de estos deberes versan *directamente* sobre cosas distintas de Dios; pero son ordenadas á él como á su propio fin, y por lo tanto tienen á Dios por objeto *indirecto*.

Todas las acciones mandadas ó prohibidas por la Ley Natural y áun por toda ley positiva legítima y justa tienen este respecto á Dios, que es nuestro superior absoluto y legítimamente exige de nosotros sumision y obediencia. Por consiguiente, los deberes morales del hombre para con Dios se extienden tanto como la misma Ley Natural. Sin embargo, los que más nos importa estudiar, son los pertenecientes á la virtud de la Religion; ya porque la obligacion de dar culto á Dios es de las más principales, ya tambien porque en estos tiempos de irreligion y de indiferentismo es menester inculcar más que nunca el cumplimiento de los deberes religiosos.

52.—La virtud de la Religion es *aquel hábito bueno que inclina al hombre á rendir á su Criador, como á principio de todas las cosas, el culto que le es debido.* Por consiguiente, la materia sobre qne versa la virtud mencionada, ó sea su *objeto material*, es el culto debido á Dios. El *objeto formal* es la honestidad intrínseca de este culto: el *objeto indirecto* finalmente, ó sea el término á que se refieren los actos de la virtud sobredicha como á su propio fin, es Dios, primer principio de todas las cosas y Sér por lo tanto superior en excelencia á todos los demás seres.

53.—Entiéndese por culto *el acto de honor con que damos testimonio de la divina excelencia y con que confesamos la superioridad de Dios sobre todas las criaturas.* Por donde en el acto de Religion, como observa sabiamente Santo Tomás (1), va envuelta la testificacion, no solo de la excelencia divina, sino tambien de nuestra pequeñez y dependencia del Criador. Porque, rindiendo á Dios el testimonio de honor que se le debe como á primer principio de todas las cosas, confesamos implícitamente que nosotros, por ser criaturas suyas, estamos sujetos á él y le debemos esta reverencia.

54.—El culto se divide en *interno y externo.* Con el interno *reconocemos interiormente en nuestro ánimo la divina excelencia y nuestra sujecion respecto de Dios.* Con el externo *manifestamos al exterior por medio de signos sensibles los actos interiores que se hallan encerrados en el culto interno.* Estos signos exteriores son ó la palabra, ó las actitudes del cuerpo acomodadas al efecto, ó los objetos materiales escogidos por los hombres para este fin de hacer sensible la testificacion sobredicha.

55.—El deber de dar culto á Dios lo niegan en primer lugar los Materialistas, los Ateos y los Panteistas; los cuales en esto proceden lógicamente, pues sus absurdos sistemas se hallan en pugna abierta con todo género de culto. Además, entre los enemigos del culto debemos tambien contar á los Deistas; pues, quitando á Dios su providencia, van juntamente contra toda accion religiosa que tienda á testificarla. Entre los Deistas algunos niegan solamente el deber del culto externo; pero otros van contra todo culto, tanto interno como externo. Sin embargo el deber de uno y otro culto es manifiesto, como se verá en la siguiente

(1) S. Tomás, 2. 2. q. 81, art. 3, ad 2.um

PROPOSICION.

El hombre está naturalmente obligado á dar á Dios culto no solo interno, sino tambien externo.

56.—*Prueba de la* 1.ª *p.*—1.º Damos culto á Dios, cuando nos sometemos voluntariamente á él en razon de su suma excelencia; porque entonces confesamos de palabra ó de hecho que él es el Sér más excelente de todos los seres y el Señor de todo lo criado. Es así que por la Ley Natural estamos obligados á someternos á él en la manera dicha; porque Dios es nuestro Criador y Señor, y como tal, no puede ménos de querer y mandarnos que reconozcamos voluntariamente este su señorío. Luego tenemos obligacion natural de dar culto á Dios.

57.—2.º El hombre está obligado á reconocer y confesar que todo viene de Dios y que Dios con su sapientísima providencia gobierna todas las cosas y las dirige á sus propios fines. Puesto que una y otra verdad son manifiestas; y por lo tanto el no quererlas confesar equivaldría á negarlas ó á desear que no existiesen, lo cual es una grande ofensa contra el Criador. Además, por la misma Ley Natural está obligado á mostrarse agradecido á su divino Hacedor, á poner en él su confianza para la consecucion de su último fin, á dirigirse á él con sus actos libres y honestos como á su Bien sumo, en que está cifrada su bienaventuranza, á amarle sobre todas las cosas, prefiriendo antes perderlas todas que ofenderle, á reverenciarle como á Padre, á honrarle como á Rey, á servirle como á Señor y Juez, etc. Es así que todos estos son actos de verdadero culto, pertenecientes á la virtud

de la Religion. Luego el hombre está naturalmente obligado á dar culto á Dios.

58.—3.° Esto mismo se demuestra por el testimonio del sentido comun; el cual es fuente infalible de verdad en esta clase de materias, cuando se halla dotado de los caracteres de universalidad y constancia que aquí tiene (L. 551). Porque la naturaleza humana da este testimonio: 1.° *en el grito espontáneo y unánime* con que todos los hombres instintivamente se vuelven á Dios en todo accidente grave y repentino, que pone en peligro su vida; razon por la cual lo llamaba sabiamente Tertuliano *testimonio del alma naturalmente cristiana* (1): 2.° *en los sacrificios* con que todos los pueblos de todos los tiempos y lugares han honrado siempre á la Divinidad: 3.° *en los templos y altares* que estos mismos pueblos han erigido siempre á los que tenían por dioses; de forma que podemos justamente repetir aquellas palabras de Plutarco: «Si recorres las tierras, podrás hallar ciudades sin muros, sin letras, sin reyes, sin casas, sin riquezas, sin moneda, sin gimnasios, sin teatros: pero una ciudad sin templos ni plegarias, donde no se haga uso ni del juramento, ni de los oráculos, que no ofrezca sacrificios para alcanzar algunos bienes ó para librarse de los males, no la ha visto nadie nunca. Más fácilmente se podrá levantar una ciudad sobre el aire y sin suelo, que no reunirse los hombres en sociedad ó permanecer en ella sin religion alguna (2):» 4.° *en el uso perpétuo de*

---

(1) O testimonium animæ naturaliter christianæ (Tertuliano *Apolog.* cap. 7).

(2) «Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, regibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum et theatrorum nescias; urbem templis, diisque carentem, quæ precibus, jurejurando, oraculo non utatur, non bonorum causa

todos los legisladores antiguos, los cuales recurrieron al auxilio de la Religion para dar fuerza y eficacia á sus leyes, pues esto es lo que hicieron Amásis entre los Egipcios, Zoroastro entre los Persas, Radamanto y Minos entre los Cretenses, Triptolemo entre los Atenienses, Pitágoras entre los Crotoniatas, Zaleuco entre los Locrenses, Licurgo entre los Lacedemonios, Rómulo y Numa entre los Romanos, etc.: 5.º finalmente *en la misma conducta de los impíos;* los cuales, aunque odian la Religion y quisieran verla aniquilada en todo el mundo, hablan sin embargo á cada paso de *esta materia, sin atreverse á* ir totalmente contra el sentido unánime del género humano, y contentándose tan sólo con falsear en lo que pueden la idea de la Religion verdadera. Luego etc.

59.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º El culto á que estamos obligados, segun lo que acabamos de demostrar, debe ser por lo ménos interno. Porque el culto puramente externo, sin ánimo de significar con él la excelencia y la dependencia que todos tenemos de Dios como de nuestro primer Principio y último Fin, no es culto verdadero, sino *mera apariencia de culto, una ficcion y pura hipocresía;* y la obligacion que tenemos de dar culto á Dios, es la de honrarle con culto verdadero y no fingido. Luego es evidente que tenemos obligacion de tributar á Dios culto interno.

60.—2.º Damos á Dios culto interno cuando nos sometemos voluntariamente á él por razon de su divina excelencia; puesto que entónces nuestro entendimiento, movido libremente por la voluntad, reconoce la

---

sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo umquam vidit. Sed facilius urbem condi solo posse puto, quam, religione et diis penitus sublata, civitatem coire aut constare (Plutarco, contra Colotes Epicureo).»

excelencia dicha y confiesa humildemente la dependencia que todos tenemos del Criador, como de nuestro primer principio. Es así que, por lo dicho en la primera parte de esta tésis, tenemos obligacion natural de someternos voluntariamente á Dios por su divina excelencia. Luego etc.

61.—*Prueba de la 3.ª p.*—1.º No solo la parte racional del hombre, sino todo el compuesto con todos sus miembros y potencias es esencialmente de Dios y criatura suya. Luego no solo en el espíritu, sino tambien en todos sus movimientos y potencias está obligado el hombre á reconocerse dependiente suyo y á someterse á él, cumpliendo sus soberanos preceptos. Porque la razon dicta que en todo su sér muestre libremente la dependencia que le es esencial, para que todo su sér esté sujeto y ordenado á Dios en la manera que corresponde al hombre, ó sea con un modo de sujecion racional y libre. Es así que la significacion de esta dependencia, ejecutada por el cuerpo é imperada por la voluntad, es un verdadero culto externo. Porque el acto imperante con el imperado constituye un *todo moral* (E. 50); y por lo tanto la significacion dicha es un acto de culto interno manifestado á lo exterior, ó sea un acto de culto externo. Luego el hombre está naturalmente obligado á tributar á Dios el culto dicho.

62.—2.º El hombre, no solo como indivíduo, sino tambien como miembro de las sociedades política y doméstica, está obligado á dar culto á Dios, como se probará más adelante. Es así que como miembro de la sociedad no puede dar otro culto á Dios que el externo. Porque las acciones de un miembro social, en cuanto tal, no pueden ser sino sociales y por lo tanto externas, como ejecutadas de mancomun por los diferentes miembros de la sociedad. Luego etc.

63.—3.° En tanto no debería estar el hombre obligado al culto externo, en cuanto que lo exterior del culto impidiese á lo interior sirviendo de obstáculo para la virtud. Porque la naturaleza nos lleva á todos espontáneamente con gran fuerza á manifestar á lo exterior nuestros pensamientos y afectos internos, siempre que de ello no se nos sigue algun perjuicio; y por lo tanto, no existiendo éste, no hay razon alguna para que no tributemos culto en todo nuestro sér, como reclama de nosotros la ley de la naturaleza. Es así que, léjos de causar perjuicio al culto interno el externo, le ayuda por el contrario grandemente, como consta tanto por la razon como por la experiencia. *Por la razon:* porque el hombre es un sér compuesto de alma y cuerpo; y por lo tanto, en virtud de la conexion íntima que tienen todas sus potencias espirituales y sensitivas, los actos de estas segundas contribuyen en gran manera á la produccion de los de las primeras. *Por la experiencia;* porque cada uno puede experimentar en sí mismo que las manifestaciones externas del culto, como son la *música sagrada*, las *funciones religiosas* celebradas con pompa, majestad, y dignidad, el *tomar una postura humilde* y *reverente* para orar, etc., ayudan mucho para que la accion interior se haga con más intensidad, con más devocion, con más deleite y con más perseverancia. Si á alguno ofenden estas cosas exteriores; es porque no tiene lo interior, ó sea porque no le agrada ningun género de culto, porque es un indiferentista ó un impío. Luego etc.

64.—Dicen los enemigos del culto: ¿Para qué quiere Dios nuestro culto? Ninguna utilidad le podemos proporcionar con él. Luego es una necedad pensar que lo exige de nosotros siendo una cosa completamente inúltil para su felicidad.

65.—*Respuesta.* 1.º Con este argumento se prueba igualmente que no estamos obligados á obedecer á Dios en nada, ni á guardar ningun precepto de la Ley Natural, porque con tales acciones no podemos proporcionar á Dios utilidad alguna. Mas, como esto es soberanamente absurdo, el tal argumento es de ningun valor, por aquello de que *lo que prueba demasiado, no prueba nada* (L. 250). 2.º La razon de estar los hombres obligados á dar culto á Dios, no se funda en la utilidad que con esto le podamos ocasionar, sino en la condicion intrínseca de la naturaleza humana: la cual, por ser finita y creada, es esencialmente dependiente de Dios; y por ser racional, debe manifestar esta su dependencia en una manera tambien racional, ó sea con actos del entendimiento libremente imperados por la voluntad.

66.—Replican los mismos adversarios: Al ménos el culto externo es absolutamente inútil. Porque para manifestar á Dios nuestros sentimientos internos, no necesitamos de acciones exteriores; bástanos el habla interior que ejercemos con el entendimiento.

67.—*Respuesta.*—La necesidad del culto externo no proviene de que sin él no podamos manifestar á Dios nuestros sentimientos, sino de que la naturaleza humana está compuesta de cuerpo y alma, y por lo tanto en ambos elementos debe mostrar de una manera racional y libre la dependencia esencial que tiene con respecto á su Criador.

68.—Escolio.—Tanto el culto interno como el externo comprenden diversos actos. Entre los internos los principales son la *oracion* y la *devocion;* entre los externos, la *oblacion* y el *sacrificio.* La oracion suele definirse: *La manifestacion de nuestro deseo delante de Dios.* La oracion es un acto libremente imperado por

la voluntad; porque libremente oramos, siempre que manifestamos á Dios nuestros deseos. Pero la potencia que la ejerce, es la inteligencia; porque el habla interior, en que consiste la oracion, es un acto racional, que versa sobre la verdad y por lo tanto pertenece al entendimiento. La oracion la hacemos, no para que Dios conozca necesidad alguna nuestra que ántes ignorase, sino para moverle con el reconocimiento de nuestra pobreza y de su riqueza á que nos conceda lo que le pedimos.

Entre los Racionalistas es muy frecuente atacar la oracion como contraria á la naturaleza divina. Porque, segun ellos, Dios independientemente de nuestros ruegos ya lo ha arreglado todo en el mundo; y por consecuencia pedirle que nos conceda algun favor, es rogarle que mude sus divinos decretos. Pero tanto la razon como el sentido comun del género humano reprueban tamaño error. La *primera* nos dice que Dios tiene una providencia especial sobre sus criaturas racionales y que éstas por consiguiente hacen muy bien en recurrir á él en sus necesidades por medio de la oracion, como acuden los súbditos á su soberano pidiéndole socorro y mercedes. El *segundo* nos amonesta que la inclinacion á pedir mercedes á la Divinidad es tan innata, tan espontánea, tan universal y tan perenne entre los hombres como la creencia en la Divinidad misma. Ni orando pedimos á Dios que mude sus decretos; ántes lo que hacemos, es realizar el plan de su santísima providencia. Porque Dios, al decretar la existencia de ciertos efectos, ha decretado juntamente que no se realice sino mediante el influjo moral de nuestras oraciones. Véase lo que sobre esto decimos en nuestra obra «La Religion Católica etc.», cap. XVII, página 339 y siguientes.

69.—La palabra *devocion* se suele tomar en dos sentidos. En el *primero* significa *la oblacion completa que hace el hombre de sí mismo á Dios, entregándose totalmente á su divino servicio;* al modo que de un vasallo se dice que está á la devocion de su príncipe, cuando se entrega á su servicio de una manera particular. Esta oblacion completa puede hacerse con voto, como sucede entre los religiosos, ó sin él, como se verifica entre otras muchas personas no obligadas con voto. En el *segundo* equivale á *la prontitud de ánimo con que alguno está dispuesto á hacer la santísima voluntad de Dios*. Esta prontitud consiste en cierto afecto absoluto y deliberado de la voluntad, en virtud del cual el hombre verdaderamente devoto se halla firmemente resuelto á vencer toda clase de obstáculos que se opongan al divino servicio. No está por consiguiente la devocion, propiamente hablando, en las prácticas de piedad, sino en la determinacion firme y resuelta de la voluntad de hacer estas prácticas y todo lo concerniente al servicio divino sin flojedad ni negligencia. Ni se necesita para ser devoto sentir afectos suaves y agradables en la parte sensitiva, aunque esto ayuda no poco á la devocion; sino que basta tener la firmeza de voluntad dicha. Por aquí se entenderá que el ser devoto no es una cosa despreciable, como muchos suelen afirmar neciamente; sino digna de suma alabanza, como que no puede hallarse sino en el que es sólidamente virtuoso.

70.—La oblacion es *aquel acto de culto externo con que ofrecemos á Dios algo de nuestros bienes sensibles en testimonio de nuestra sumision y de su divina excelencia*. Entre las diversas clases de oblacion la que tiene el primer lugar, es el sacrificio; el cual es *la oblacion de una cosa sensible, con alguna inmutacion suya, hecha á Dios por el sacerdote legítimo en testimo-*

nio del dominio absoluto que tiene sobre todas sus criaturas. Por consiguiente, el sacrificio no puede ser ofrecido sino á sólo Dios; porque sólo él es el que tiene este dominio absoluto. La obligacion de ofrecer á Dios algun género de sacrificio, segun Santo Tomás (1), es de derecho natural. Otros sin embargo, entre los cuales se halla el P. Suárez (2), opinan que no es de *estricto* derecho natural sino de derecho natural *lato,* llamado *Derecho de gentes.* Porque, aunque es muy conforme á la naturaleza humana y por eso ninguna clase de gentes ha dejado de emplearlo; pero los hombres tienen otros actos diferentes del sacrificio con que pueden reconocer la divina excelencia y cumplir con la obligacion que á todos incumbe de servirle; y así no parece que por la Ley Natural esten obligados á éste precisamente.

§ III.—Absurdidad del indiferentismo en materia de Religion.

71.—La palabra *Religion* se suele tomar en tres sentidos: 1.° *por la virtud de la Religion*, la cual ya queda definida más arriba (52); 2.° *por los actos del culto* á que inclina la virtud dicha; 3.° *por la coleccion de los deberes del hombre para con Dios juntamente con la práctica de los mismos.* Este último sentido es el que tiene en la presente cuestion. La Religion así considerada se divide en *natural* y *positiva.* La natural consta de solos deberes naturales (8); la positiva de los naturales y de los libremente añadidos á ellos por alguna autoridad legítima.

(1) S. Tomas, *Summ. Theol.*, 2.2. q. 85, art. 1.

(2) Suárez, *De Religione,* Tract. II, lib. 1, cap. 3, n. 3.

72.—Las Religiones positivas existentes en el mundo son muchas; pero sólo una de ellas puede ser verdadera. La razon es clara: porque todas ellas pugnan entre sí por razon de las doctrinas religiosas que encierran, y entre las doctrinas pugnantes sólo una puede ser verdadera (L. 185-186). Para que una Religion positiva sea verdadera, es preciso que no contenga nada contrario, ni á la Ley natural, ni á la sana razon; y además, que todos sus preceptos positivos procedan de una autoridad legítima en la materia. La razon de todo esto es evidente: porque lo que es contrario á la Ley Natural, está reprobado por Dios; lo que pugna con la sana razon, es falso; y lo que procede de una autoridad ilegítima, es nulo en materia de obligacion. Entre todas las Religiones positivas sólo la Católica llena estas condiciones, como se demuestra en Teología; y por lo tanto sólo ella puede ser verdadera. Y que lo sea en efecto, consta con certeza por el hecho indubitable de haber sido revelada sobrenaturalmente por Dios á los hombres, como tambien se demuestra en Teología (1).

73.—Indiferentes en materia de Religion se llaman *aquellos, segun los cuales todas las Religiones son igualmente aptas para conseguir la suprema bienaventuranza ó salvacion eterna*. Entre ellos unos lo son *rigidos* y enseñan que con cualquiera religion absolutamente, por imperfecta que sea, puede uno ser salvo; porque la esencia de la Religion, segun ellos, no consiste sino en tener algun afecto de amor y benevolencia á la Divinidad, sea cual fuere el modo imperfecto ó falso con que el hombre conciba á Dios. Por donde, segun esta

(1) Sobre la divinidad de la Religion Católica puede consultarse lo que tenemos publicado en los capítulos VI y XXXII de nuestra obra «La Religion Católica etc.»

doctrina, para poder salvarse, no es necesario conocer ni siquiera la unidad de Dios, y áun los idólatras más ignorantes están en via de salvacion por esta parte. Esto es lo que sostienen los indiferentistas rígidos: pero además de ellos, hay otros *más benignos*; los cuales piensan que para salvarse, es necesario abrazar la Religion cristiana; y su indiferentismo lo encierran dentro de esta Religion, diciendo que para salvarse basta profesar el Cristianismo en una forma cualquiera de las que presenta en las diferentes *comuniones* ó sectas, siendo católico entre los católicos, luterano ó calvinista entre los luteranos ó calvinistas, etcétera; porque en todas las comuniones se tiene lo sustancial de la Religion cristiana, que es amar á Cristo. Cuán falsa y absurda sea la doctrina de unos y otros indiferentistas se verá en las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

El hombre no es libre en escoger la Religion que más le agrada; sino que para conseguir su último fin debe inquirir cuál sea la verdadera y abrazarla.

74.—*Demostracion.*—1.° Si para conseguir su último fin fuera lícito á cada uno escoger la Religion que más le agradase, sin mirar cuál sea la verdadera, Dios igual amor mostraría al error y al vicio que á la verdad y á la virtud. Porque lo mismo recompensaría con la posesion del último fin á los que profesasen una religion llena de errores y de doctrinas inmorales que á los que siguen otra pura é inmaculada en todas sus partes. Es así que Dios no puede mostrar un amor de esta especie; porque de lo contrario sería un Dios monstruoso, destituido del atributo divinísimo de la

santidad, é inferior en perfeccion á todo gobernador humano, que quiera gobernar con prudencia á sus súbditos. Luego al hombre no es lícito escoger la Religion que más le agrade; sino que, para poder conseguir su último fin, debe inquirir cuál sea la verdadera y abrazarla.

75.—2.° La doctrina contraria de los indiferentistas se funda en el absurdo y ateístico principio que quita toda diferencia intrínseca entre el bien y el mal; pues sólo en la absurda hipótesis de que la bondad y la malicia de las acciones humanas depende totalmente de los usos y costumbres de los pueblos puede ser verdad que el hombre, para salvarse, no esté obligado á inquirir y abrazar la Religion verdadera. Es así que lo que tiene por fundamento á una cosa absurda y atea, es tambien absurdo y ateo como el mismo fundamento. Luego la tal doctrina es falsa y atea; y por lo tanto, para poderse salvar, es preciso inquirir la Religion verdadera y abrazarla.

76.—3.° Para agradar á Dios y conseguir como premio de nuestros servicios el último fin, no basta que le obsequiemos de cualquier modo; sino es necesario que le obsequiemos *en la manera que á él le agrada*, Porque él no puede recompensar los servicios que no recibe como tales. Es así que á Dios no pueden agradar toda clase de cultos sino tan solo los aprobados por la razon, ó sea aquellos en que no se ve ninguna inhonestidad, ni por parte del culto mismo, ni por parte de la doctrina religiosa que le sirve de direccion y norma. Luego para poderse salvar, es preciso inquirir cuál sea la Religion verdadera y abrazarla despues de conocida.

77.—4.° Cuando Dios determina y ordena el modo con que quiere ser servido; para que puedan los hombres conseguir su último fin, deben honrarle de esta

y no otra manera, so pena de abrazarse con la condenacion eterna. Es así que Dios ha manifestado á los hombres que quiere ser honrado en la manera enseñada por Nuestro Señor Jesucristo. Porque la mision divina de Nuestro Señor Jesucristo para fundar en el mundo su Religion, es un hecho comprobado con argumentos certísimos é irrefragables; y Nuestro Señor Jesucristo nos dice expresamente que quien no quiere creer lo enseñado por él profesando su Religion santísima será privado de la felicidad eterna (1). Luego, etcétera.

78.—5.° Si en cualquiera Religion se pudiera uno salvar, hubiera sido muy necia la conducta de Nuestro Señor Jesucristo y de sus Apóstoles en sufrir tantos trabajos y la misma muerte para establecer en el mundo una Religion, que no era necesaria para la bienaventuranza eterna. Y esta necedad hubiera sido tanto más grande, cuanto que Jesucristo y sus Apóstoles, para persuadir á los hombres su Religion, se la anunciaban como necesaria para salvarse y en prueba de ello dieron sus vidas entre los tormentos más atroces. Es así que tal necedad nadie puede atribuir ni á Jesucristo ni á sus Apóstoles, por ser el primero Hijo de Dios y los segundos enviados suyos que prueban su divina mision con su virtud taumatúrgica, enteramente divina. Luego etc.

---

(1) Dice Nuestro Señor Jesucristo: *Quien creyere y se bautizare, será salvo; más el que no creyere, se condenará.* Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur (Marc. XVI, 16).

PROPOSICION SEGUNDA.

Para poder alcanzar la bienaventuranza eterna, no basta creer como quiera en Cristo, rehusando prestar fe á los demás misterios de la Religion por él fundada; sino que es necesario tener y profesar cuanto enseña y abraza la Religion Católica.

79.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.° Si para poderse salvar bastara creer de cualquiera manera en Cristo, hubieran podido alcanzar la bienaventuranza eterna todos los herejes y sectarios del tiempo de los Apóstoles; porque todos ellos seguian de un modo ú otro á Cristo, distinguiéndose en esto de los paganos, que totalmente rechazaban su doctrina. Es así que, no obstante este su amor á Cristo, estaban en camino de perdicion á causa de sus herejías. Luego para salvarse, no basta creer en Cristo de cualquiera manera, rehusando prestar su asentimiento á los demás misterios de la Religion por él fundada.

La mayor de este silogismo no necesita de prueba. La menor se evidencia con los siguientes argumentos. 1.° S. Pablo y S. Juan nos enseñan en términos expresos que los tales herejes eran dignos por sus herejías de la condenacion eterna. El primero nos dice que huyamos del *hereje como de un hombre que ha naufragado en la fe y por su propio juicio se ha condenado* (1), y de los cristianos juidaizantes escribe que, *si quieren juntar la circuncision con los ritos cristianos,*

(1) «Hæreticum hominem post unam et secundam correptionem devita, sciens quia subversus est qui ejusmodi est et delinquit, cum sit proprio judicio condemnatus (S. Pablo, *Epist. ad Philem.* III. 10-11).»

la fe en Cristo no les servirá para nada (1). El segundo llama á los Nicolaitas, (que eran unos ciertos herejes), *Sinagoga de Satanás* (2). Y en la misma forma hablan ambos en otras partes, llamando á los herejes *anticristos* y *pseudoapóstoles*. 2.º La primitiva Iglesia, en la cual segun los mismos indiferentistas cristianos que ahora combatimos reinaba la verdadera fe, condena á los herejes de su tiempo, cuales eran los Ebionitas, los Marcionitas, los Arrianos, los Macedonianos, los Novacianos, los Cuartodecimanos, los Donatistas, los Pelagianos, los Basilidianos, los Menandrianos, etc., lo mismo que los Apóstoles á los Nicolaitas, á los Simonianos y á los demás herejes de su tiempo. Además, los Padres Apostólicos de aquella época, á saber, San Justino, San Ignacio, San Policarpo, etc., llaman á estos sectarios *patronos de la muerte eterna, condenados por Cristo* (3), *ateos, impíos, pseudoapóstoles*, etcétera (4).

80.—*Prueba de la 2.ª p.*—Para salvarse es necesario creer, explícita ó implícitamente, todo cuanto Dios nos ha revelado por Jesucristo y nos es enseñado por su Esposa la Iglesia. Es así que la Iglesia instituida por Cristo para guarda é intérprete de su divina relacion, es la Católica solamente. Luego para salvarse es necesario profesar y seguir la Religion Católica.

La mayor de este silogismo es evidente. *Primero;* porque Cristo, al enviar sus apóstoles por el mundo, les encargó que *enseñasen á las gentes á guardar todas*

(1) «Si circuncidamini, Christus vobis nihil poderit (Id. *Ad Galatas*, V, 2).

(2) Apocal. II, 9.

(3) San Ignacio Mártir en los capítulos IV y V de su *Epístola á los cristianos de Esmirna*.

(4) San Justino en su *Diálogo con Trifon*, n. 35.

las cosas que él les había encomendado (1), y por consiguiente en estas mismas palabras mandó á las gentes que guardaran las tales cosas: el cual encargo de enseñar, segun la mente expresa del mismo Cristo, había de ser ejecutado perpétuamente por los sucesores de los Apóstoles hasta el fin del mundo, como consta en el mismo lugar de San Mateo próximamente citado. Y *segundo;* porque nuestro Señor Jesucristo dejó á sus fieles como medio para terminar sus controversias religiosas el juicio de la Iglesia (2), ó sea de los Apóstoles y de sus sucesores (3), unidos en comunion con los sucesores de San Pedro (4).

La menor consta con la misma evidencia. *Primero*; porque solamente los fieles que se hallan en la Iglesia Católica bajo la direccion y gobierno del Romano Pontífice, están unidos en unidad de fe y comunion con la Cátedra de San Pedro; por ser los Romanos Pontífices los que con el título de sucesion hereditaria han entrado en la posesion de los derechos inherentes á la primacía del Santo Apóstol, instituida por Nuestro Señor Jesucristo para que perseverase siempre en su Iglesia. *Segundo:* porque sólo en la Iglesia Católica brillan las notas características de la verdadera Iglesia de Jesucristo, que son la *unidad*, la *santidad*, la *catolicidad*, y la *apostolicidad*. *Tercero*; porque sólo en esta Iglesia se encuentran las tres propiedades, que Jesucristo comunicó á su verdadera Esposa, cuales son la *perpetuidad*, la *infalibilidad*, y la *indefectibilidad*, para que, permaneciendo ella siempre visible en el mundo y siempre firme en la

(1) Evangelio de San Mateo, capítulo y versículo últimos.
(2) Id. *ibid.* XVIII, 17.
(3) Id. *l. cit.;* Luc. X, 16;
(4) Matth. XVI, 18; Joan. I., 42 y XXI, 15-17; Luc. XXII, 32.

misma fe, pudiesen los hombres hallarla con facilidad en todos los tiempos, hasta la consumacion de los siglos. *Cuarto* finalmente; porque sólo la Iglesia Católica romana se halla condecorada con las tres hermosas prerogativas, que, conforme á la intencion de Jesucristo, habían de hacer evidentemente creible á los hombres de todos los tiempos la divina Religion por él fundada, y que son la prerogativa *de los testigos irrecusables*, la de los *dogmas inmaculados* y la de los *sellos divinos* consistentes en los dones de los milagros, de las profecías y de la *fecundidad* para engendrar hijos á Jesucristo con la conversion de los infieles.

81.—Dicen contra esto los indiferentistas: 1.° Con semejante intolerantismo casi todo el mundo se verá privado de su último fin por haber carecido de la fe católica. ¿Mas quién va á creer que la bienaventuranza eterna ha sido hecha solamente para unos pocos católicos? Luego la tal doctrina es abiertamente falsa. 2.° Además, si no admitimos el Indiferentismo religioso, la sociedad deberá estar en contínuas guerras por causa de Religion, como lo han estado en los tiempos pasados, pretendiendo cada uno que la Religion por él profesada era la única verdadera y salvadora. Es asi que toda doctrina necesaria para la paz de los Estados es verdadera. Luego el Indiferentismo es el único sistema religioso admisible.

82.—*Respuesta.*—Á lo *primero* se responde distinguiendo la mayor. Con la doctrina por nosotros defendida casi todo el mundo se vería privado de su último fin por haber carecido *dependientemente de su voluntad* de la fe católica; lo trasmito. Por haber carecido de esta fe *independientemente de su voluntad;* lo niego. Los teólogos católicos enseñan sanísimamente que *al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia de la fe* ni de los demás medios que

le son necesarios para salvarse. La fe católica es predicada y conocida en todo el mundo. Quien conociéndola y viendo suficientemente los gravísimos motivos en que está fundada, la rechaza; comete un grave pecado de incredulidad negándose á cumplir la voluntad de Dios, que le manda creer su revelacion. Á este tal se dirigen aquellas palabras de nuestro Señor Jesucristo: *El que no creyere, será condenado* (1). Muchos ciertamente no tienen de ella noticia, porque no ha llegado á sus oidos la voz de los misioneros que se la anuncian. Pero ni áun estos carecen de medios para creer: porque, si hacen lo que está de su parte, viviendo honestamente y guardando los preceptos de la Ley Natural por ellos conocidos, Dios no faltará á su promesa de querer salvar á todos, y les mandará su divina revelacion por uno de los infinitos modos que son posibles á su sapientísima Providencia. Por consiguiente, no es exacto que los hombres se condenen simplemente por carecer de la fe católica; pues el carecer de esta fe se debe únicamente á su perversa conducta; la cual por lo tanto es la verdadera causa de su ruina.

83.—Á lo *segundo* se niega rotundamente la mayor: pues la verdadera causa de las guerras á que se alude en el argumento, es la perversidad de los hombres y no la Religion. Cumplan bien los hombres con su deber y abracen la Religion Católica, que con argumentos poderosísimos está manifestando á todo el mundo su orígen divino; y no habrá guerra ninguna por esta causa. Si el argumento valiera algo, lo mismo probaría en órden á los preceptos de la Ley Natural; pues tambien ellos, con la diversa manera de ser entendidos por los hombres, son ocasion de discordias gra-

---

(1) Marc. XVI, 16.

vísimas. Con esto toda la Ley Natural caería por el suelo y quedaría reducida la moralidad al puro arbitrio de los hombres. Además, con el indiferentismo que se proclama, no se evitarían las discordias civiles, ántes crecería sin término ni medida. Porque el efecto natural del Indiferentismo es el escepticismo completo en materia de Religion, el ateismo más ó ménos descubierto, la inmoralidad, el desbordamiento de todos los vicios, y la ruina consiguiente de la sociedad entera. ¿No estamos sintiendo estos acerbísimos frutos en nuestra España y en toda Europa desde que se quiere establecer en el mundo la pestilente doctrina que estamos combatiendo? Sin Religion no hay moral; y sin moral no hay paz, ni seguridad, ni órden posible. Foméntese la verdadera Religion entre los hombres; y con ella vendrán la práctica de la moralidad, la probidad de los ciudadanos, la rectitud de los gobernantes, la obediencia de los súbditos, la paz y el bienestar de la república.

ARTÍCULO II.

Deberes del hombre para consigo mismo.

84.—Deberes para consigo mismo son *aquellos que cada uno tiene por razon de su propia persona:* la cual no puede continuar en la existencia, ni adquirir aquel grado de perfeccion, á que está destinada por la naturaleza, sin los actos libres del hombre. Estos deberes son de dos clases: los unos se refieren á la conservacion y los otros á la perfeccion del individuo.

De aquí resulta naturalmente la division del presente artículo en dos párrafos relativos á las dos clases de deberes mencionados; á los cuales es preciso añadir otro tercero, que verse sobre el deber de la propia

conservacion en sus relaciones con la agresion injusta y con el duelo. Pero ántes debemos observar que el hombre en órden á su propia persona, no puede tener más que deberes; porque los derechos dicen relacion á un término realmente distinto del sujeto que los posee, y ningun hombre puede ser realmente distinto de sí mismo.

§ I.—Deber de conservacion.

85.—Los Estóicos entre los antiguos sostuvieron que es cosa digna del verdadero sabio quitarse á sí propio la vida con una muerte violenta, cuando así lo reclama el bien de la patria ó el de sus amigos, ó cuando no es posible poner de otra manera remedio á una molesta enfermedad ó desgracia que hacen insoportable la vida. Esta loca doctrina de los Estóicos la profesaron los filósofos incrédulos del siglo pasado, y la profesan hoy dia muchos que se hallan imbuidos en los falsos principios del ateismo, del materialismo, del fatalismo y del espiritismo. Otros por el contrario de tal manera exageran el deber de la propia conservacion, que tienen por ilícito é inmoral todo cuanto hacen los hombres piadosos en sus cuerpos con penitencias, ayunos y otras austeridades para satisfacer á Dios por sus culpas, ó para cumplir con los preceptos de la Iglesia, ó para tener á raya sus pasiones. Ambos extremos son abiertamente erróneos, y entre ellos está la verdadera doctrina enseñada así por la sana Filosofía como por la Religion Católica. Sean pues las dos proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

En ningun caso es lícito quitarse directamente la vida á sí mismo.

86.—*Observacion.*—Decimos *directamente.* Porque de una manera indirecta ó sea haciendo, *sin intencion de matarse,* cosas de suyo honestas y lícitas, á las cuales se siga accidentalmente la muerte, ya es lícito quitarse la vida; como cuando uno, por asistir á los apestados, anda entre ellos en un hospital, y con esto contrae él tambien la enfermedad mortífera que le lleva al sepulcro. La razon de esto es, porque entónces no intentamos nuestra propia destruccion; sino que nos habemos con respecto á ella de una manera puramente *pasiva,* intentando un bien honesto y aprobado por la razon, al cual se sigue la muerte por la accion de las causas naturales. En algunos casos no sólo es lícito sino sumamente laudable y meritorio exponerse al peligro manifiesto de la muerte en la manera dicha; porque el bien que en ellos buscamos, arrostrando generosamente el peligro de perder el bien de nuestra propia vida, es de mucha trascendencia para nuestros semejantes, á los cuales estamos unidos con vínculos de caridad y de último fin. Así, para no salir del ejemplo propuesto, ¿quién duda que es laudabilísimo exponer la vida á manifiesto peligro por socorrer á los apestados? Nuestra tésis pues no va contra los que así obran, sino contra los que sostienen locamente que es lícito en ciertas ocasiones procurarse la muerte directamente.

87.—*Demostracion.*—1.° El hombre no es dueño propietario de sí mismo. Luego jamás puede intentar directamente su propia destruccion. La conse-

cuencia es evidente: porque la destruccion de una cosa es un acto que no corresponde sino al dueño propietario, el cual solo puede disponer de ella como mejor le parezca. Por consiguiente, si el hombre no es dueño propietario de sí mismo, en ningun caso puede lícitamente intentar su propia destruccion. Probemos pues el antecedente. El dominio dice relacion real del propietario á la cosa poseida, y por lo tanto exige distincion real entre éste y aquel (O. 435). Es así que entre la persona humana poseyente y esta misma persona poseida no puede haber distincion real. Luego el hombre no puede ser dueño propietario de sí mismo.

88.—Dice muy bien á este propósito el Cardenal de Lugo: «La destruccion de una cosa es un acto propio del dueño, que puede disponer de ella á su arbitrio. Luego el que no es señor sino sólo administrador de la vida, no puede destruirla; sino que debe administrarla y conservarla en una manera conveniente. Ahora bien; que el hombre no sea señor de su vida, se prueba; porque, aunque ha podido recibir dominio sobre otras cosas que estan fuera de él ó son distintas de su persona, sin embargo no pudo recibir dominio sobre sí mismo. Porque, como consta por el mismo concepto y definicion, el *señor* es una cosa relativa, lo mismo que el *padre* y el *maestro*. Por donde, así como nadie puede ser padre ni maestro de sí mismo; así, tampoco puede ser señor de sí propio. Porque el señor siempre dice superioridad respecto de aquel de quien es señor. De aquí es que ni áun Dios puede ser señor de sí propio, por más que se posea perfectísimamente á sí mismo. No pudo pues el hombre adquirir dominio sobre su propio sér. Puede ciertamente ser señor de sus operaciones, y por esto se puede vender á otro; en cuyo caso se

dice impropiamente que le traslada el dominio de su persona. Pero entónces en realidad no le da el dominio de su persona propiamente; sino lo que hace, es ponerla á su disposicion en órden á algunas acciones suyas. Porque tampoco el dueño puede disponer de la vida del siervo. Y aunque este poder se lo apropiaron de hecho en otro tiempo los señores; pero esto no era sino con respecto al castigo justo por delitos dignos de pena capital (1).»

89.—Á este solidísimo argumento que traen comunmente los doctores con el Ángel de las Escuelas, es preciso añadir otros dos aducidos tambien por el mismo Santo, el cual argumenta en esta forma. «En

(1) «Destructio rei est actus proprius domini, qui potest pro libito de re sua disponere: qui ergo non est dominus, sed solum administrator, non potest vitam destruere, sed debet eam debito modo administrare et conservare. Porro hominem non esse dominum suæ vitæ probari potest: quia, licet homo potuerit accipere dominium aliarum rerum quæ sunt extra ipsum, vel quæ ab ipso distinguuntur; non tamen potuit accipere dominium sui ipsius; quia, ut ex ipso conceptu et definitione constat, dominus est aliquid relativum, sicut pater et magister: quare, sicut nemo potest esse pater vel magister sui ipsius, ita nec potest esse sui ipsius dominus: nam dominus semper dicit superioritatem respectu illius rei, cuius est dominus. Unde nec Deus ipse potest esse dominus sui ipsius, quamvis possideat perfectissime se ipsum. Non potuit ergo homo fieri dominus sui ipsius. Potest quidem fieri dominus suarum operationum, et ideo potest vendere seipsum, et tunc dicitur improprie dare alteri dominium sui ipsius; sed revera non dat proprie dominium sui simpliciter, sed solum in ordine ad aliquas suas operationes. Nam nec dominus potest disponere de servo quoad ejus vitam: et licet olim id de facto sibi usurpaverint; erat tamen solum quoad punitionem iustam propter delicta, quando dignus esset servus pœna capitali: (Lugo, *De iustitia et iure*, disp. X, sect. I, n. 9).»

primer lugar, todas las cosas, se aman naturalmente á sí mismas; y de aquí nace que todas ellas procuren naturalmente conservar el ser adquirido, resistiendo cuanto pueden á los elementos destructores. Luego el matarse uno á sí mismo es contra la inclinacion natural y contra la caridad ó amor que se debe á sí propio; y por tanto el atentar contra su vida, siempre es pecado mortal, por ser el tal acto contrario á la Ley Natural y á la caridad. Además, toda parte es una verdadera propiedad del *todo* á que pertenece. Ahora bien, todo hombre es una parte de la sociedad y á ella por lo tanto pertenece. Luego quitándose la vida, atenta contra el derecho que sobre él tiene adquirido la sociedad, como argumenta Aristóteles en el libro quinto de los Éticos, cap. últ. (1).»

90.—En tanto podría el hombre alguna vez ir contra su natural inclinacion á conservarse, en cuanto que lo crítico de las circunstancias llegase á ponerlo en un verdadero estado de infelicidad. Porque en todos los demás casos el grito de la naturaleza le indica claramente el camino que ha de seguir con su libertad; por ser el tal grito enteramente racional y conforme á la inclinacion natural de todos los seres.

---

(1) Naturaliter quælibet res seipsam amat: et ad hoc pertinet quod quælibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit, quantum potest. Et ideo quod aliquis se ipsum occidat, est contra inclinationem naturalem et contra charitatem, qua quilibet debet se ipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra charitatem existens. *Secundo*, quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis; et ita id quod est, est communitatis: unde in hoc quod se ipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in 5. Ethic. cap. ult. (S. Thomas, *Summ. Theol.* 2, 2, q. 64, art. 5.)»

Es así que nunca, ni áun en los casos más árduos de esta vida, le es imposible al hombre ser feliz; porque en todos ellos puede practicar el bien moral, en lo cual consiste la sustancia de la felicidad propia de este mundo (E. 198-200). Luego en ningun caso es lícito al hombre atentar contra su vida.

91.—Dicen los patrocinadores del suicidio: 1.º La vida es un beneficio. Es así que se puede lícitamente renunciar á los beneficios. Luego el hombre puede lícitamente matarse. 2.º Á quien quiere una cosa con conocimiento de su acto, no se le hace injuria alguna. Es así que el suicida conoce lo que hace y quiere su muerte. Luego ninguna injuria se hace matándose; y por lo tanto no peca. 3.º El suicidio es un acto de fortaleza. Luego, léjos de ser pecado, es un acto de virtud. 4.º El suicida es como un enfermo consumido por la fiebre. Luego no peca; porque no está en su juicio y carece de libertad moral. 5.º Santa Apolonia y otras vírgenes se suicidaron por no caer en las manos de sus perseguidores, que querían profanar sus cuerpos; y sin embargo son veneradas como santas. Luego al ménos será lícito quitarse la vida para evitar algun pecado grave, como opina Puffendorf.

92.—*Respuesta.*—Á lo *primero* decimos que la vida es un beneficio, *cuya aceptacion no depende de nosotros; y un beneficio, no simple, sino mezclado de obligacion de conservarlo.* Ahora bien; podemos renunciar á los beneficios simples, pero no á los mixtos, que *llevan embebida la obligacion de conservarlos y cuya aceptacion no depende de nosotros.*

Á lo *segundo* se responde que quien se suicida, no se injuria propiamente á sí mismo; pero injuria á Dios, disponiendo sin permiso como verdadero propietario, de una cosa que no es suya sino de Dios.

Á lo *tercero* respondemos distinguiendo la mayor del silogismo. El suicidio es un acto de fortaleza *verdadera;* lo niego. Un acto de fortaleza *aparente,* subdistingo: *Alguna que otra vez;* lo concedo. *Por lo regular;* lo niego. El suicidio nunca puede ser un acto de verdadera fortaleza; porque los actos de esta virtud todos van regulados por la prudencia y son virtuosos, más el suicidio no va regulado sino por alguna pasion pecaminosa, y es un gravísimo pecado. El suicidio *por lo regular* es debido á la *cobardía* de quien no tiene bastante valor para arrostrar una afrenta, un dolor ó un pesar interno, etc. Por consiguiente, ni siquiera lleva las apariencias de la fortaleza. Sólo *algunas raras veces* se *parece* á un acto de fortaleza; pero en realidad entónces no es sino un acto de *gravísima temeridad.*

Á lo *cuarto* respondemos con distincion: *Algunas veces* se comete el suicidio sin libertad moral y en cierto estado de delirio; se concede. *Siempre y en todos los casos;* se niega. Las circunstancias que acompañan á algunos suicidios son tales, que dan claramente á entender haber sido perpetrados por sus autores en estado de plenísimo juicio; como cuando se matan por medio del ácido carbónico, anotando sucesivamente las impresiones que experimentan, leyendo algun libro impío, etc. Esto sucede de ordinario en las gentes destituidas de creencias religiosas y que juzgan ser puros cuentos de viejas todo lo perteneciente á la otra vida. Entre los que tienen fe, ya puede suceder que el acto mencionado se haga sin la suficiente libertad moral para pecar; pero no por eso el tal acto dejará de ser en sí, objetivamente considerado y prescindiendo de las circunstancias accidentales del sujeto, una accion reprobable y pecaminosa.

Á lo *quinto* finalmente decimos que las vírgenes á que se alude, obraron de aquella manera movidas por

la *divina inspiracion,* que en sí mismas experimentaban con toda claridad y evidencia; sin las cuales no es lícito imitar un acto de esta especie. De otras personas sencillas se cuenta haber hecho cosas semejantes *llevadas de su ignorancia.* Pero en esto *su buena fe* es la que únicamente las excusa; de otra suerte su mala accion les hubiera sido imputada á pecado (E 140).

93.—COROLARIO I.—*Luego no es lícito cortarse miembro alguno.* La razon es clara: porque, así como no es dueño el hombre de su propia persona; tampoco lo es de los miembros de que esta persona está compuesta. Sin embargo, cuando la amputacion de un miembro es necesaria para la conservacion del *todo,* lícito es hacerla: porque así se provee á la conservacion del compuesto de la mejor manera posible.

94.—COROLARIO II.—*Luego todo hombre tiene el deber de conservar con actos positivos la vida de su cuerpo.* La razon es manifiesta: porque sin ellos la destruccion del compuesto sería infalible. Por tanto el hombre está obligado á tomar el sustento corporal y á hacer todas las aquellas cosas sin las cuales sufriría grave detrimento la vida del cuerpo. No se sigue de aquí, sin embargo, lo que vanamente pretenden inferir algunos exagerados amigos de la carne, como lo vamos á probar en la siguiente

PROPOSICION SEGUNDA.

Con el deber de conservar la vida del cuerpo bien se compadece el uso moderado de las penitencias tomadas por motivos virtuosos y honestos.

95.—*Demostracion.*—1.° El cuidado del cuerpo debe ser tal, que no dañe á las funciones del espíritu, antes sea apto instrumento para ellas. Es así que el

uso moderado de las penitencias consigue este efecto; porque, sin causar perjuicio notable á la salud, hace que las pasiones vivan enfrenadas y sujetas á la razon. Luego etc. 2.º Es lícito por motivos temporales, cuales son la defensa de la pátria, el deseo de adelantar en las ciencias ó de acrecentar sus caudales, tomar libremente ocupaciones con las cuales sufra no poco la vida del cuerpo; y por esta causa nadie acusa de inmorales por esta parte á los militares, á los estudiantes aplicados, á los abogados diligentes, á los comerciantes afanosos, etc. Luego con mucha más razon será lícito el uso moderado de las penitencias tomadas por motivos de virtud; cuales son el satisfacer á Dios por sus pecados, el cumplir los preceptos de la Iglesia, el tener á raya las pasiones, etc. Porque con las tales penitencias no se acorta tanto la vida del cuerpo como con los otros ejercicios indicados; y por otra parte, la causa que las motiva, es mucho más honesta y laudable que las de todos ellos.

Otra cosa sería, si el uso de las penitencias fuera excesivo; porque entónces traería daño grave al cuerpo con peligro notable de la vida. Pero nosotros no hemos defendido en la presente proposicion sino el uso moderado. Y cierto que por esta parte no será muy frecuente el exceso en los hombres; porque el amor de su propia vida lo tienen todos generalmente muy metido en sus entrañas. Harto más daño harán á sus cuerpos con el exceso en la comida y en la bebida, saliéndose de los límites marcados por la virtud de la *templanza* y cediendo á los vicios contrarios de la *gula* y *embriaguez*.

§ II.—Deber de perfeccion.

96.—Que el hombre tenga deber de perfeccionarse, lo está diciendo claramente su naturaleza perfectible y desnuda de toda perfeccion intelectual y moral con que viene al mundo. Lo que pues debemos hacer solamente en este párrafo, es determinar el modo de esta obligacion. Para esto nos servirán las tres proposiciones siguientes; en las cuales será considerada la perfeccion de nuestras facultades, tanto espirituales como orgánicas.

PROPOSICION PRIMERA.

Todo hombre está naturalmente obligado á perfeccionar su inteligencia con el conocimiento de aquellas verdades que le son necesarias para la consecucion de su último fin.

97.—*Demostracion.*—Todo hombre está naturalmente obligado á tender con sus acciones libres y honestas á la consecucion de su último fin (48). Es así que esta obligacion no la puede cumplir, sin conocer este fin y los medios que á él conducen. Puesto que la voluntad no puede inclinarse á lo desconocido; y para querer libremente un objeto, es menester que se lo haga presente primero la inteligencia (Ps. 299 y siguientes.) Luego etc. De aquí es que, como nuestro entendimiento, para conocer los objetos, necesita de las percepciones sensibles (Ps. 166); todo hombre está obligado á usar de los sentidos, en cuanto sea necesario para la adquisicion de los conocimientos intelectuales sobredichos.

98.—En órden á las demás verdades, cuyo conocimiento se adquiere con el estudio de las ciencias y de las artes, los hombres generalmente no tienen obligacion de estudiarlas sino de una manera hipotética ó sea en cuanto lo exija la condicion ó estado que cada uno se haya querido escoger en la sociedad. Aunque el perfeccionar el entendimiento con su estudio es cosa honesta; y por lo tanto todos los hombres tienen derecho á practicarlo, siempre que se sirvan de medios legítimos y no reprobados por ninguna ley, ni humana, ni divina.

99.—Escolio.—Si los hombres no tienen obligacion por derecho natural de adquirir otra clase de conocimientos que los ya mencionados; es evidente á todas luces que cometen una grande injusticia los Gobiernos de nuestros tiempos, empeñándose en introducir en los pueblos la *enseñanza obligatoria*. Los Gobiernos no tienen derecho de exigir á los ciudadanos otros conocimientos, que los necesarios para la observancia de las leyes civiles; y para esto no es necesario saber leer ni escribir, ni mucho ménos ir á una escuela pública, en que sean enseñados por un maestro muchas veces impío. Si en lugar de esforzarse para difundir la instruccion hasta las clases más bajas del pueblo, pusieran ese cuidado en *moralizarlas*, haciendo que supiesen *temer á Dios y guardar sus santos Mandamientos;* sin duda que irían mucho más acertados, y no tendríamos que temer las furias de la Revolucion, que por todas partes se presenta tan amenazadora. La instruccion sin la moralidad no es sino una arma poderosa puesta en las manos de un loco, para que se mate con ella á sí mismo, despues de haber causado en la sociedad infinitas desgracias.

PROPOSICION SEGUNDA.

Todo hombre está obligado á perfeccionar su voluntad con el amor del último fin y de los medios necesarios para conseguirlo.

100.—*Demostracion.*—El hombre está obligado por naturaleza á tender con sus acciones libres y honestas á su último fin (48). Luego debe amar este fin y estas acciones; puesto que con la voluntad no podemos dirigirnos hácia un término sino queriéndolo, ni ejercer accion alguna libre sino amándola (Ps. 331). Es así que las acciones libres y honestas con que nos dirigimos al fin mencionado, son verdaderos *medios* para conseguirlo (E. 197). Luego todo hombre está obligado á perfeccionar etc.—Los medios necesarios para la consecucion del último fin son la guarda de los mandamientos comprehendidos en la Ley Natural (E. 253-255) y en las leyes positivas de nuestros superiores legítimos; pues uno de los preceptos de la Ley Natural es el de obedecer á las autoridades legítimas en lo que legítimamente ordenan.

PROPOSICION TERCERA.

Todo hombre está naturalmente obligado á perfeccionar su apetito sensitivo teniendo las pasiones sujetas á la razon.

101.—*Demostracion.*— En las diversas tendencias del hombre debe existir el órden reclamado por la naturaleza y dispuesto por el Criador. Porque de lo contrario el hombre sería un sér naturalmente destituido de órden é incapaz de ser producido por Dios; el cual no puede criar cosa alguna que por su intrinse-

ca naturaleza esté desordenada y descompuesta. Es así que el órden reclamado por la naturaleza humana y dispuesto consiguientemente por el Criador es que el apetito sensitivo, en los actos libres del hombre, esté subordinado á la razon; ya porque lo ménos noble debe estar subordinado á lo más noble; ya porque las funciones corporales son por las espirituales; ya finalmente porque todo acto libre debe ser honesto y por lo tanto debe ir regulado por la razon. Luego, etcétera...

102.—La subordinacion del apetito sensitivo ó de las pasiones á la razon sólo se entiende en los actos sujetos al influjo de la libertad. Porque los otros son meros movimientos *primeros*, emanados naturalmente de la concupiscencia para advertirnos de la presencia de un bien sensible; los cuales no pueden ser moralmente malos ó pecados, sino cuando comienzan á ser libres ó sea aprobados por la voluntad.

§ III.—El duelo y la agresion injusta.

103.—Entiéndose por duelo *el combate de dos á más personas emprendido con autoridad privada, precediendo desafío ó reto.*

Conviene con la riña en ser *un combate de dos ó más personas emprendido con autoridad privada;* pero se diferencia de ella en el *desafío ó reto ofrecido y aceptado, que precede al combate y con que se pactan las condiciones en que ha de ser ejecutado.* Pues en la riña no hay pacto ninguno; sino que los combatientes, por efecto de un acaloramiento, se acometen como mejor pueden y en el lugar que hallan más apropósito para su intento. El duelo fué desconocido entre los griegos y los romanos: los longobardos y otros pueblos bárbaros del Norte comenzaron á usarlo en el siglo VI

de la Era Cristiana *como prueba judicial;* despues en la Edad Media lo emplearon supersticiosamente los caballeros *como medio de probar la inocencia*, creyendo que Dios había de dar siempre la victoria al que tenía mejor derecho; en los actuales tiempos finalmente es usado con igual necedad por muchos *como medio de vengar las ofensas reales ó supuestas, y de lavar las manchas contraidas en el honor por la persona ofendida.*

104.—La agresion injusta consiste en *aquella accion con que uno, sin ningun derecho, acomete á otro con ánimo de herirlo ó matarlo.* Que el acometido de esta suerte tenga derecho de rechazar la agresion con la fuerza, lo conceden todos. Lo que negaron algunos antiguos y ahora tambien niega Ahrens (1), es que sea lícito nunca, por muy apretado que se presente el caso, matar á sabiendas al agresor. Sin embargo, la opinion comun y verdadera es, que se puede llegar hasta este extremo, cuando no hay otro medio de salvar la propia vida que el de dar la muerte al agresor injusto. Claro está que para esto el invadido debe estar siempre á la defensiva y sin ánimo de venganza. Por tanto, si puede evitar la agresion huyendo, esto es lo que debe practicar y no hacer frente al invasor; y si le basta herirle ó cortarle un brazo para salvar su vida, no le es lícito intentar su muerte. Esto es lo que significan los doctores con aquellas palabras *servato moderamine inculpatæ tutelæ;* queriendo decir que la defensa sólo es lícita, cuando se guarda en ella la moderacion de la pura defensa. Para defender ahora la verdadera doctrina en órden á las dos materias indicadas, trataremos de probar la siguiente

(1) Ahrens, *Cours de Droit Naturel,* tom. 2, § 53, Sixième édit. Leipsig, 1868.

PROPOSICION.

No es lícito ofrecer ni aceptar el duelo, pero sí defenderse de todo agresor injusto, áun hasta el extremo de quitarle la vida, si es necesario para salvar la propia.

105.—*Prueba de la 1.ª p.*—El que ofrece el duelo, da al otro permiso para quitarle la vida ó herirle; y el que lo acepta, hace otro tanto, exponiéndose al peligro de ser herido ó muerto por su adversario. Es así que esto vá directamente contra el deber que tienen todos los hombres de conservar su propia vida juntamente con la integridad de sus miembros (87 y siguientes); pues ambos disponen de su vida y de sus miembros, como si tuvieran sobre ellos verdadero dominio. Luego no es lícito ofrecer ni aceptar el duelo.

106.—Dicen los duelistas: 1.º El hombre debe preferir la muerte ántes que perder el honor. Es así que en ciertas ocasiones perdería el honor no ofreciendo ó no aceptando el duelo. Luego en algunos casos es lícito aceptar y ofrecer el duelo. 2.º Además, el que pelea en el duelo defiende su honor, haciendo que no sea tenido por cobarde. Es asi que podemos defender el honor áun con peligro de la propia vida. Luego, etcétera. 3.º La ofensa inferida á un caballero debe lavarse con sangre; porque no queda lavada acudiendo el ofendido como un cobarde á la autoridad, para que castigue al delincuente. Luego, etc.

107.—*Respuesta.*—A lo *primero* se responde distinguiendo la mayor. El hombre debe preferir la muerte ántes que perder el honor *verdadero;* lo trasmito. Ántes que perder el honor *falso y mundano, cual es el que priva entre la gente perversa y el que únicamente se*

pierde no ofreciendo ó no aceptando el duelo; lo niego. El honor que se pierde no queriendo ofrecer ni aceptar el duelo, es el honor falso y mundano que dan los hombres viciosos á quien, contra toda ley divina y humana, se toma el oficio de vengar las injurias con su propia mano, obrando, no como hombre, sino como fiera. Pero este honor todo hombre lo debe despreciar. Porque no está fundado en virtud, sino en el vicio; y porque no supone verdadera fortaleza en la persona honrada, sino temeridad y audacia. ¿Quién puede tener por cosa de gran precio el honor que se tributa por cuatro locos á los espadachines y camorristas? El honor grande y verdadero es el que corresponde al que tiene bastante energía así para sobreponerse á los vanos juicios de los hombres como para dominar su ira al verse ofendido por un adversario. Este honor lo tendrá ciertamente en el juicio de las personas prudentes todo el que, por motivos de honestidad y de virtud, se niega á ofrecer y aceptar el duelo: y así, perderá un honor vano y despreciable, pero esto será adquiriendo un honor macizo y digno de grande estima.

Á lo *segundo* respondemos con la misma distincion: El que pelea en el duelo, defiende su honor *verdadero;* se niega. Su honor *vano, aparente y falso;* se concede. El honor defendido por el que pelea en el duelo, es el que pertenece á los espadachines y camorristas; los cuales, sin ningun temor de Dios, la quieren echar de valentones provocando un duelo á cada instante. Ahora bien; por defender este honor vano y mentiroso no se puede hacer cosa alguna, y mucho ménos poner en pligro tanto su vida propia como la de su adversario.

Pero si no acepto el duelo, seré tenido por cobarde. ¿Quién te tendrá por cobarde? la gente necia y

viciosa, pero no la virtuosa y sensata, cuyo juicio es el único que debe apreciar toda persona prudente. La gente virtuosa y sensata, al ver que no has querido aceptar el duelo por ser contrario á la Ley Natural, te honrará con el honor sólido y macizo que se merecen los verdaderos sabios; los cuales saben refrenar valerosamente la ira y sobreponerse á los vanos juicios de los hombres. Además, el que rehusa el duelo por no ofender á Dios, puede mostrar bien su valor, diciendo á su adversario que, si no es lícito el duelo, es permitida la defensa propia áun con la muerte del agresor mismo, y que él está resuelto á usar de este derecho.

Á lo *tercero* se niega el supuesto. La ofensa inferida no puede lavarse con la sangre vertida en el duelo. Porque un pecado no puede lavarse con otro pecado, ni un crímen con otro crímen. Además ¿qué manera de lavar ofensas es esa, ofrecer al adversario armas para que te mate y darle permiso para que te infiera, si puede, otra mayor, cual es la de quitarte la propia vida? No se puede imaginar locura mayor que la de querer lavar en esta forma las ofensas. Nécios eran los bárbaros de la Edad Media, apelando al duelo para averiguar la inocencia de las personas acusadas; pero la necedad de los duelistas de hoy dia al querer lavar una ofensa con otra ofensa y dar el ofendido á su ofensor permiso para que le infiera otra ofensa mucho mayor, cual es la de quitarle, si puede, la vida, no cede en nada á cuantas cosas nécias y estúpidas hallamos entre las gentes más salvajes de la tierra.

108.—*Prueba de la 2.ª p.*—El que tiene derecho sobre alguna cosa, tiene tambien poder para rechazar con la fuerza al invasor que viene injustamente á arrebatársela; porque si puede inclinar su voluntad á la suya con la fuerza moral que le da el derecho, tambien

podrá hacer fuerza física á sus miembros para que no le arrebate lo que de derecho le pertenece. Es así que esta fuerza la puede ejercer la persona invadida hasta el extremo de dar la muerte al agresor, si no tiene otro medio de salvar la vida propia. Luego es lícito defenderse de todo agresor injusto áun quitándole, si es necesario, la vida.

Prueba de la menor.—1.° Cuando de una accion física se siguen inmediatamente dos efectos, el uno bueno y el otro malo, es lícito intentar con ella el primero, con tal que sea proporcionado al fin; porque entónces el efecto malo es una cosa meramente accidental para el operante, el cual no intenta sino el efecto bueno. Ahora bien, esto es lo que sucede, cuando uno para salvar su vida, hiere mortalmente al invasor injusto, no hallando otro medio de defensa. Luego, etc. 2.° En tanto no será lícito al invadido ejercer la accion dicha, en cuanto que no podrá conseguir su salvacion eterna sino dejando de hacer el acto de moderada defensa para evitar la muerte del invasor. Es así que «no es necesario para la salvacion eterna omitir el acto de moderada defensa para evitar la muerte del invasor injusto; porque el hombre está más obligado á mirar por su vida propia que por la ajena (1).» Luego puede llevar su defensa hasta el extremo de matar al agresor, cuando no tiene otro medio de salvar su vida. 3.° Si no es permitido al hombre defenderse en la forma dicha contra el agresor injusto, los malvados podrán cometer con mayor seguridad sus crímenes, sabiendo que no peligra su vida al acometer á los hombres virtuosos y honestos. Es así que esto se halla en pugna abierta con el buen órden de la naturaleza humana y con los divinos atri-

(1) S. Thom. *Summ*. Theol. 2. 2. q. 64, art. 7.

butos; porque abre la puerta franca á los delitos más horrendos. Luego, etc.

Por eso dice sabiamente el Cardenal de Lugo: «Nada hay tan natural como el defenderse cada uno de las injurias; así como tambien por el contrario nada habría más opuesto á la paz y tranquilidad humanas que el que pudiesen los facinerosos matar impunemente á cuantos quisiesen, sin hallar resistencia en ellos (1).»

109.—El argumento de Ahrens en contrario es de ningun valor. En efecto; todo él está reducido á afirmar que siendo la vida un don de Dios y el fundamento de todos los demás bienes; con ningun crímen se puede perder el derecho á ella, y por lo tanto ninguno puede atentar lícitamente jamás contra la vida de ningun hombre. Ahora bien; este razonamiento es enteramente falso; ya porque, á ser valedero, en ningun caso serían lícitas ni la guerra ni la pena de muerte; lo cual es falsísimo, como se verá en su lugar; ya tambien porque con él se probaría tambien que no podemos quitar la vida á los animales; pues tambien en ellos la vida es un don de Dios, y el fundamento de todos los demás bienes suyos.

---

(1) «Nihil tam naturale est quam unumquemque se ab injuriis defendere; sicut e contra nihil magis quieti et paci humanæ repugnaret, quam si scelerati impune possent quoslibet absque ulla resistentia lædere (Lugo, *de Just. et Jure*, disp. 10, sect. 6. n. 137).»

ARTÍCULO III.

Deberes y derechos del hombre para con sus semejantes.

110.—Todos los hombres, por razon de la identidad específica con que estamos unidos, tenemos un cierto parentesco los unos con los otros; en virtud del cual caminamos todos al mismo fin de la felicidad eterna por la misma clase de medios bajo la comun providencia de un mismo superior y gobernador, que es Dios, criador y señor de todas las cosas. Por consiguiente, por el solo hecho de ser hombre y áun sin vivir en actual consorcio los unos con los otros, formamos *parte* de un cierto *todo,* que llamamos *sociedad humana ó sociedad universal;* y como partes de este todo, estamos ligados mútuamente con los vínculos de los deberes y de los derechos, que nos sirven de medios para tender con armonía y órden hácia nuestra felicidad eterna. Estos deberes y derechos, los podemos dividir en cuatro clases, que nos darán materia para otros tantos párrafos, y son las siguientes: *1.ª Deberes y derechos de caridad: 2.ª Deberes y derechos de justicia: 3.ª Deberes y derechos relativos á la propiedad: 4.ª Deberes y derechos relativos de los contratos.*

§ I.—Deberes y derechos de caridad.

111.—Llamamos deberes y derechos de caridad á los deberes y derechos imperfectos; los cuales se derivan de la justicia lata ó sea de alguna virtud moral distinta de la justicia estricta (8), y estan fundados en la obligacion natural que tenemos de amarnos los

unos á los otros. En virtud de estos deberes estamos obligados á querer para nuestros semejantes el último fin y los medios necesarios para conseguirlo, á no inducir sus inteligencias al error con nuestras palabras, ni sus voluntades al mal con nuestros consejos ó ejemplos, y á socorrerlos en sus necesidades tanto corporales como espirituales, segun la medida de nuestras facultades. Los derechos de la misma clase son correlativos á los deberes que tienen los demás de hacer otro tanto con nosotros. Por esta causa no hablaremos de los tales derechos y deberes en particular; sino ora de unos, ora de otros, segun la materia lo pida; porque conociendo los deberes, se conocen al mismo tiempo los derechos y viceversa. Esta será tambien la conducta que observaremos en lo restante del tratado.

PROPOSICION PRIMERA.

Todo hombre está obligado naturalmente á querer para sus semejantes su último fin y los medios necesarios para conseguirlo.

112.—*Demostracion.*—El buen órden y recta disposicion de la naturaleza humana exigen que cada uno quiera para sus semejantes aquello que *por razon de su naturaleza* quiere para sí. De aquí ha nacido aquel tan conocido principio de moral, reconocido espontáneamente por los hombres de todas las clases: *Lo que no quieras para tí, no lo quieras para los otros.* Es así que todo hombre, por razon de su naturaleza, quiere y debe querer para sí el último fin y los medios necesarios para conseguirlo (100.) Luego etc.

113.—COROLARIO I.—*Luego todo hombre está naturalmente obligado á amar á sus prójimos como á sí mismo.*

La razon es clara. Amar es *querer bien á alguno, deseándole algun bien;* y prójimo es todo sér de nuestra misma especie, próximo á nosotros por razon de su naturaleza, tan humana como la nuestra. Es así que todo hombre está obligado naturalmente á querer para sus semejantes el Bien Sumo, ó sea el último fin juntamente con los medios necesarios para conseguirlo, lo mismo que para sí propio. Luego etc.—Adviértase, sin embargo, que las palabras *como á sí mismo* indican *igualdad de bien objetivo deseado,* pero no *igualdad de apreciacion subjetiva en el modo de desearlo.* Para nosotros y para nuestros prójimos debemos querer un mismo Bien Sumo, que es la felicidad eterna. Pero para nosotros lo debemos querer con amor de preferencia; de modo que ántes debemos buscar nuestra felicidad eterna que la de ningun otro. Por eso se suele decir con razon que la *caridad bien ordenada comienza por sí mismo:* «Charitas bene ordinata incipit a semetipso.»

114.—COROLARIO II.—*Luego no solo no nos es lícito tener ódio á nuestros enemigos, sino que los debemos amar positivamente.* En efecto: todo hombre está naturalmente obligado á amar á sus prójimos como á sí mismo (113.) Es así que ningun hombre, por hacer daño á otro ó ser enemigo suyo, deja de ser hombre ó prójimo. Luego, aunque un hombre sea enemigo nuestro y trate injustamente de hacernos daño, debemos amarle como á nosotros mismos, deseándole su último fin y los medios necesarios para conseguirlo. Aún más: debemos manifestar á nuestros enemigos las mismas señales de *amistad ordinaria, que usamos generalmente con los demas;* porque estas señales se las damos para manifestarles el amor que les debemos por el solo hecho de ser hombres como nosotros.

PROPOSICION SEGUNDA.

Nunca es lícito mentir; pero algunas veces es lícito ocultar la verdad con anfibologías ó equívocos, con tal que no los usemos con ánimo de engañar á los demás.

115.—*Observacion.*—Mentir es *proferir como verdadero lo que interiormente se tiene por falso ó como falso lo que interiormente se tiene por verdadero.* Por donde, si uno enuncia una falsedad teniéndola por cosa verdadera se equivoca, pero no miente; porque dice lo que siente en su interior. Y por el contrario, si enuncia un juicio en sí verdadero pero considerado por él como falso, se equivoca y miente; porque en lo interior tiene un juicio erróneo, y en lo exterior habla de intento al contrario de lo que siente.

La mentira puede ser ó *perjudicial* ú *oficiosa,* segun que traiga ó no perjuicio al que con ella es engañado ó inducido á error. Grocio no tuvo por ilícita la mentira oficiosa ó *jocosa,* sino sólo la perjudicial: de donde concluyó que podemos lícitamente, no solo ocultar la verdad, sino tambien hacer uso de la palabra con la intencion expresa de engañar á nuestros semejantes, cuando éstos ó no tienen derecho para saber la verdad, ó renuncian á él, queriendo ser engañados. La verdadera doctrina, sin embargo, es la enunciada en la tésis: segun la cual toda mentira es ilícita; y lo único que nos es permitido algunas veces, es ocultar la verdad con causa razonable y justa (1),

(1) Cuando haya causa razonable y justa para ocultar la verdad, es cosa que no pertenece á este tratado sino á la Teología Moral. Por consiguiente, quien no haya estudiado esta

por medio de palabras que puedan ser entendidas de varios modos, y que reciben los nombres de *anfibologías, equívocos* y *restricciones mentales,* permitiendo simplemente el error de nuestros semejantes, pero no intentándolo en manera alguna. Llámanse anfibologías, equívocos y restricciones mentales ciertas frases que se prestan fácilmente á dos ó más sentidos, algunos de ellos falsos.

116.—*Prueba de la 1.ª p.*—Nunca es lícito hacer lo intrínsecamente malo. Es así que toda mentira es intrínsecamente mala. Luego nunca es lícito mentir.

Pruébase la menor.—1.° Toda mentira va *directamente* contra el fin para el cual nos ha concedido Dios la facultad de hablar. Porque el habla nos ha sido dada para manifestar á nuestros semejantes nuestros pensamientos y la mentira va formal y expresamente dirigida á manifestar pensamientos esencialmente diversos de los que tenemos en nuestro interior. Es así que lo que va directamente contra el fin para el cual nos ha dado Dios una facultad cualquiera, es intrínsecamente malo. Luego etc. 2.° La misma naturaleza humana da en cada uno manifiesto testimonio de la inhonestidad intrínseca de la mentira; puesto que la mentira causa en nosotros el mismo rubor natural que todas las demas cosas inmorales. Luego etc. 3.° Sin el deber de la veracidad no podría subsistir la sociedad humana. Porque, no estando el que habla obligado á ser veraz en sus palabras, no tendrían los hombres obligacion de creerse los unos á los otros, y sin esto no es posible la sociedad humana. Es así que todo cuanto es necesario para la

---

importante ciencia, mírese mucho ántes de ponerse á ocultarla, si no quiere manchar su conciencia con algun pecado, y consulte á quien le puede instruir en esta materia.

posibilidad de la sociedad humana es intrínsecamente honesto y necesariamente mandado por Dios; puesto que el estado de sociedad es natural al hombre y por lo tanto ordenado por el Criador. Luego la obligacion de decir verdad siempre que hablamos, es de derecho natural; y por lo tanto toda mentira es intrínsecamente mala.

117.—*Prueba de la 2.ª p.*—En muchos casos es conveniente ocultar la verdad para que de su descubrimiento no se siga algun daño, ora al que habla, ora al que oye, ora á los demas hombres. Es así que entónces es lícito usar de anfibologías, de palabras equívocas y de restricciones mentales para este efecto. Porque, por una parte, ninguna de estas maneras de hablar son mentiras propiamente dichas; y por otra, el error que de ellas se puede seguir accidentalmente en nuestros oyentes, nosotros lo podemos lícitamente *permitir* en tales casos, *sin intentarlo;* por ser las tales palabras unas ciertas acciones, de las cuales se siguen inmediatamente dos efectos, el uno bueno y el otro malo (108, 1.º). Luego algunas veces es lícito ocultar la verdad con anfibologías etc.

118.—Que las anfibologías, las palabras equívocas y las restricciones mentales no sean de suyo mentiras propiamente dichas, es evidente: porque todas ellas expresan realmente, aunque de una manera embozada y expuesta á error, la idea interna del que habla; y así éste no habla contra lo que siente, en lo cual consiste propiamente la mentira.

La restriccion mental, sin embargo, para ser lícita, no ha de ser *puramente mental;* sino que debe el oyente poder suplir por las circunstancias extrínsecas del que habla lo omitido por él. De lo contrario éste mentiría formalmente, dando un sentido á sus palabras, que ellas no tienen, ni por sí mismas, ni en

virtud de las circunstancias externas en que son pronunciadas. Así por ejemplo, cuando á un sacerdote le preguntan si sabe algo de los crímenes que se imputan á quien se los ha revelado en confesion; lícitamente puede responder en esta forma: *No sé nada.* Porque ya se entiende que el sentido de la respuesta es, que no sabe nada *como persona particular;* pues de lo oido en confesion no puede hablar fuera de ella sin licencia expresa del penitente. Pero si uno, para seguir cobrando el sueldo que le ofrece el Gobierno á condicion de jurar una Constitucion impía y perversa, dijese: *Juro guardar la Constitucion;* pero entendiendo por Constitucion, no la que le presenta el funcionario público, sino otra buena y santa que él mismo ha compuesto sin noticia de nadie y lleva oculta en su seno; claro está que proferiría una mentira y cometería un grave sacrilegio jurando en falso.

119.—Contra lo dicho en la primera parte de esta tésis se podría argumentar en esta forma: Si la mentira es intrínsecamente mala, no será lícito mentir ni áun para salvar la vida de un inocente. Mas esto es falso; porque de dos males se ha de elegir el menor, y menor mal es una mentira leve que la muerte injusta de un inocente. Luego el mentir no es de suyo malo y por lo tanto en algunos casos será lícita la mentira.

120.—*Respuesta.*—Concedida la mayor, se niega la menor; y á la razon que se aduce para probarla, se responde con la siguiente distincion: De dos males se ha de elegir el menor, *cuando son elegibles;* lo trasmito. *Cuando no son elegibles*, como aquí sucede respecto de la mentira; lo niego. Fuera de que la accion de permitir que otro mate á una persona inocente es ménos mala que la de mentir para salvarla. Porque á salvar la vida de los inocentes no estamos obligados

sino cuando honestamente lo podemos hacer; y así el permitir que otro le mate, cuando no tenemos otro medio que echar una mentira, no es malo sino bueno y honesto. Pero el mentir, siempre es intrínsecamente inmoral. Por consiguiente, concediendo el principio de que entre dos males debemos elegir el menor negamos la consecuencia sacada de él por el arguyente. Porque la consecuencia que se debe sacar de dicho principio, es precisamente la contraria, á saber: que puestos en la alternativa de dejar matar á un inocente ó echar una mentira, debemos preferir la primera de las dos acciones.

PROPOSICION TERCERA.

No es lícito inducir en manera alguna el mal moral á nuestros semejantes; por donde debe ser tenida por absurda la libertad absoluta de hablar y de escribir defendida por muchos políticos modernos.

121.—*Prueba de la 1.ª p.*—Todos estamos obligados por el Derecho de la naturaleza á amar á nuestros prójimos como á nosotros mismos, deseándoles el último fin y los medios necesarios para conseguirlo (112-113). Es así que el inducirlos al mal moral pugna intrínsecamente con este amor. Porque el mal moral, si es grave, aparta del último fin á quien lo comete (E. 253); y si es leve, retarda el movimiento con que el hombre debe dirigirse hácia él. Luego no es lícito inducir en manera alguna al mal moral á ninguno de nuestros semejantes.

122.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º La libertad absoluta de hablar y de escribir cuanto á uno se le antoje, implica en sí la facultad de enseñar las más pestilentes doc-

trinas, presentándolas con los colores más halagüeños y atractivos, y persuadiendo á los demás á que obren conforme á ellas. Es así que enseñar pestilentes errores, pintándolos con los colores dichos y persuadiendo á los demás á que obren conforme á ellos, es inducir formalmente al mal moral; lo cual está prohibido por Ley Natural (121). Luego es completamente absurdo el que cada hombre tenga por naturaleza libertad absoluta para hablar y escribir cuanto se le antoje. 2.º Ningun hombre tiene libertad absoluta para opinar como guste en todas las cosas: puesto que todos estamos naturalmente obligados á pensar con rectitud en órden á nuestro último fin y á los medios necesarios para alcanzarlo (97). Luego tampoco puede tener libertad absoluta para hablar y escribir como se le antoje; porque el deber de ser veraces nos obliga á conformar las palabras con los pensamientos.

PROPOSICION CUARTA

En virtud de los deberes naturales de caridad estamos obligados todos, no solo á no hacer daño á nuestros semejantes, sino tambien á socorrerlos en sus necesidades, tanto espirituales como corporales, segun la medida de su necesidad y de nuestras facultades.

123.—*Prueba de la 1.ª p.*—Por la Ley Natural estamos obligados á amar á nuestros prójimos como á nosotros mismos (113). Luego por la misma Ley Natural estamos obligados á hacer en favor suyo aquellas cosas, sin las cuales no puede subsistir este amor. Es así que no puede subsistir el amor que debemos al prójimo, si no le socorremos en sus necesidades, tanto corporales como espirituales, cuando lo podemos hacer sin algun grave detrimento nuestro. Porque el

amor verdadero es activo y pone en ejecucion las cosas que desea, siempre que puede (1); y por consiguiente, al amor del prójimo pertenece, no solo el que le deseemos los bienes propios de su naturaleza, sino tambien el que se los procuremos con la obra, siempre que podemos y él lo necesita (2). Luego en virtud de los deberes naturales de caridad estamos obligados, no solo á no hacer daño á nuestros semejantes; sino tambien á socorrerlos en sus necesidades espirituales y corporales.

124.—*Prueba de la 2.ª p.*—La medida del socorro es la necesidad del indigente. Ahora bien, este socorro cada uno lo debe prestar segun sus propias facultades; porque la razon dicta que, en el hacer bien al prójimo, nos acordemos tambien de nosotros mismos, para que no nos sea necesario sufrir por ello detrimiento grave en nuestros bienes. Luego debemos socorrer á nuestros prójimos, segun la medida de su necesidad y la de nuestras facultades. En las necesidades comunes y en las graves no estaremos obligados á darles sino de lo que á nosotros nos sobra y no nos es necesario ni para nuestras propias personas ni para la decente conservacion de nuestro estado; en las necesidades extremas debemos socorrerles áun con los bienes en alguna manera necesarios para la conservacion de nuestra posicion y estado (3). Para más detenido estudio sobre esta materia es preciso recurrir á los Moralistas (4).

---

(1) S. Thomas, *Summ. Theol.*, 2. 2. q. 31, art. 1.

(2) Id. *ibid.*, q. 32, art. 5.

(3) Véase S. Tomás en la *Suma Teológica*, 2. 2. q. 32, aa. 3 y 5.

(4) Véase el Busembaum, *Medulla Theologiæ Moralis*, lib. 2, tract. 3, cap. 2, dub. 3.

§ II.—Deberes y derechos de justicia.

125.—La virtud de la justicia suele definirse: *La constante y perpetua voluntad de dar á cada uno lo suyo, ó de observar en todas las cosas lo que es justo* (12). La guarda de la justicia está manifiestamente mandada por el Criador; porque el recto órden de la naturaleza humana exige que á cada indivíduo se le reconozcan *como suyos* los bienes que realmente son tales. La violacion de los derechos de justicia se llama *injuria;* la cual es lo mismo que *atentado contra el derecho* y reclama para ser satisfecha *la restitucion de la cosa quitada*. Por eso se suele decir comunmente: *O restitucion ó condenacion;* porque en esta materia no hay otro medio de restablecer el órden violado, que poner las cosas como estaban, restituyendo lo robado.

126.—La justicia se divide primeramente en *conmutativa* y *distributiva*. La primera es *la que versa sobre la igualdad ó proporcion que debe haber entre las cosas, cuando se dan unas por otras*. La segunda es *la que tiene por objeto arreglar la igualdad ó proporcion que debe haber en la distribucion de los cómodos y de las cargas entre los diferentes miembros de una comunidad cualquiera*. La justicia conmutativa puede pertenecer á toda clase de hombres; pero la distributiva es propia sólo de los superiores; porque á ellos solos toca hacer la distribuccion de los cómodos y de las cargas mencionada. Además, entre estas dos clases de justicia hay otra distincion; y es, que la igualdad sobre que versa la conmutativa, es rigurosa y de cosa á cosa, cual es la que existe en los contratos entre lo dado y lo recibido: miéntras que la igualdad de la distributiva no es sino igualdad de proporciones; de

modo que si á uno, cuyos méritos son como 4, le corresponde un premio como 20, al otro que tiene un mérito doble ó como 8, se le deba dar un premio tambien doble ó como 40. La igualdad de la justicia conmutativa la llamaban *aritmética* los Escolásticos, y á la de la justicia distributiva le daban el nombre de *geométrica*.

127.—La justicia en segundo lugar se divide en *particular* y *general*. La primera es *aquella que ordena una parte de la comunidad á otra, haciendo que entre ellas reine la igualdad ó proporcion debida*. La segunda es *la que tiene por objeto ordenar las diferentes partes de la comunidad á la comunidad misma, que es un todo*. Esta segunda clase de justicia suele tambien recibir el nombre de justicia legal; porque las partes ó miembros de una comunidad no se ordenan bien á ella sino guardando exactamente lo mandado por las leyes vigentes en esta comunidad.

128.—Finalmente, además de estas cuatro especies de justicia, hay otra que se llama *vindicativa* y cuyo oficio es *poner la igualdad debida entre los delitos cometidos por los diferentes miembros de la comunidad y su castigo*. Esta justicia Escoto la redujo á la distributiva; pero Santo Tomás con mejor acuerdo la hizo pertenecer á la conmutativa, en cuanto existente en el juez (1). Porque el juez está obligado por oficio y por cuasicontrato con la comunidad á castigar los delitos, al modo que el guarda de una viña está obligado á apartar de ella á los ladrones (2).

Para declarar ahora en general la materia de los derechos y deberes de justicia, nos serviremos de las proposiciones siguientes.

---

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.*, 2. 2. q. 108, art. 2, ad 1.um

(2) Véase Lugo, *de Justitia et Jure*, disp. 1, sect. 4, n. 69.

PROPOSICION PRIMERA.

Todo hombre tiene por naturaleza el derecho estricto de no ser perjudicado por sus semejantes ni en los bienes internos del cuerpo y del alma, ni en los externos del honor, de la fama y de fortuna.

129.—*Observacion.*—Llámase derecho estricto el derecho perfecto, sobre el cual versa la virtud de la justicia estricta (23). El honor es *cierta testificacion de la excelencia de otro* (1). Fama en general *es la opinion que tienen muchos respecto de la vida y costumbres de alguna persona.* La fama puede ser *buena* ó *mala,* segun sea buena ó mala la opinion que muchos tienen de alguno. En la presente proposicion no hablamos sino de la buena fama; la cual puede definirse. *La buena opinion que muchos tienen de alguno en órden á algun bien suyo.* Este bien sobre que versa la opinion dicha, se entiende ser principalmente la *virtud,* la *honestidad*, la *sabiduría*, el *ingenio,* la *elocuencia*, la *buena índole,* y todas las demás cosas dignas de alabanza en el hombre. La diferencia que hay entre la fama y el honor, consiste: 1.° en que aquella es la buena opinion *interna* y ésta la manifestacion *externa* de esta opinion; y 2.° en que la fama es algo *que existe ya de hecho entre los bienes de la persona famosa;* miéntras que el honor es algo que no existe de hecho, sino *debe existir* entre los bienes de quien lo merece (2). Finalmente, bienes de fortuna se llaman todas las cosas materiales exteriores á nosotros, que nos

---

(1) Honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus (S. Thomas, *Summ. Theol.*. 2. 2. q. 103, art. 1.

(2) V. Lugo, *de Just. et Jure*, disp. 14, sect. 1.

pertenecen, y de las cuales podemos usar con exclusion de los demás.

130.—*Demostracion.*—El buen órden y recta disposicion de la naturaleza humana exige que á cada uno se le reconozcan como suyos los bienes que realmente son tales. Por donde es cosa clara, como decíamos más arriba (125), que el Criador manda á los hombres la guarda de la justicia. Es así que tanto los bienes interiores del cuerpo y del alma, como los exteriores del honor, de la fama y de fortuna pertenecientes á cada uno, son *bienes propios suyos.* Luego todo hombre tiene derecho estricto ó de justicia para no ser perjudicado en ellos. Por consiguiente, nadie puede quitárselos; y quien se los quita, tiene siempre la estrictísima obligacion de restituirlos en la manera que le sea posible.

131.—La menor de este silogismo es evidente. 1.° No somos en verdad dueños de nuestro cuerpo ni de nuestros miembros con un dominio tan perfecto, que los podamos destruir (87 y siguientes); pero tenemos sobre ellos dominio *útil,* porque para nuestra propia y peculiar utilidad nos los ha concedido el Autor de la naturaleza. Por tanto ningun hombre, ni particular, ni público, tiene derecho para quitar á nadie la vida, ni para mutilar sus miembros, ni para causarle dolor en su cuerpo; si no se hace él acreedor á estos males con su conducta perniciosa y digna de castigo.

2.° En la misma manera, se nos ha concedido el dominio útil sobre nuestro entendimiento y voluntad; y por lo tanto cometería una verdadera injuria contra otro quien, á sabiendas y con intencion, inutilizase física ó moralmente estas potencias suyas, dándole un veneno con que le hiciese perder el juicio, ó corrompiendo su inteligencia con malas doctrinas ó su voluntad con malos consejos. Y con esto ya se ve

que el ser causa de la perversion de alguno por razon de las malas doctrinas y de los malos ejemplos es muchas veces, no solo contra la caridad, sino tambien contra la justicia.

3.° Asimismo, el honor y buena fama á que somos acreedores por parte de nuestros semejantes, siempre que con acciones positivas no nos hayamos hecho indignos de ellos, son bienes útiles nuestros. Ya porque «el bien de la fama y del honor hace al hombre apto para desempeñar los diversos oficios en la conversacion humana (1);» y por consiguiente es un bien *propio*, de que él necesita para los usos comunes de la vida: ya tambien porque la persona humana en todos y cada uno de los individuos del humano linaje es por razon de su intrínseca dignidad acreedora á nuestra consideracion y respeto; ya finalmente, porque la laudabilidad inherente á las acciones buenas es cosa que nace del ejercicio de la libertad de cada uno; y por consiguiente la alabanza y honor que á ellas corresponde, es un bien propio de quien las practica, como es propio del árbol el fruto por él producido.

4.° Por fin, dígase otro tanto de los bienes de fortuna que pertenecen á cada uno. Todos ellos son *propiedades* suyas, de las cuales puede él solo usar lícitamente para su propio bien; puesto que el derecho de poder adquirir bienes de esta clase es legítimo y dado por el Autor de la naturaleza, como se probará más adelante.

---

(1) S. Tomás. q. *q. dispp. De virt.*, q. III, art. 2. c.

PROPOSICION SEGUNDA.

La obligacion de conservar la vida no funda en obrero alguno derecho estricto ó de justicia al trabajo, como pretenden algunos autores modernos.

132.—*Observacion.*—Los autores aludidos en la tésis pretenden que los obreros, puesto que no tienen otro medio de conservar la vida sino el trabajar á jornal, tienen derecho estricto á que se les dé trabajo, ora por los particulares, ora por el Estado. Pero esta doctrina es abiertamente falsa, como se verá en la siguiente

133.—*Demostracion.*—En tanto pueden tener los obreros derecho estricto al trabajo, en cuanto que sin él se verían reducidos á la extrema necesidad. Es así que esta extrema necesidad no se sigue necesariamente de la falta de trabajo; y áun cuando alguna vez se siga, no obliga á nadie á dar trabajo al obrero necesitado. Luego la obligacion de conservar la vida no da á nadie derecho estricto al trabajo.

Prueba de la 1.ª p. de la menor.—El obrero necesitado puede ser socorrido con la limosna de los particulares, ántes que llegue á una necesidad extrema. Luego de la falta de trabajo no se sigue necesariamente y por inevitable consecuencia lógica la necesidad extrema sobredicha. Ciertamente, el obrero, puesto en estado de necesidad grave, tiene derecho á ser socorrido por sus semejantes. Pero este derecho es imperfecto y á él no corresponde en los demás hombres sino el deber tambien imperfecto de la caridad; á cuyo cumplimiento no pueden ser compelidos con la fuerza por la autoridad pública (8 y 23). Ahora bien;

á este deber pueden atender los hombres socorriendo gratuitamente al indigente por medio de la limosna; porque el deber de socorrer al prójimo no determina la manera precisa en que se le ha de dar el socorro. Luego de que un hombre se quede sin trabajo, no se sigue por necesidad que venga á una necesidad extrema.

Prueba de la 2.ª p. de la menor.—Cuando un obrero y una persona cualquiera se hallen reducidos al caso de necesidad extrema; los demás, por deber de justicia, sólo estan obligados á dejarle tomar para sí de sus bienes cuanto le sea necesario para salir de esta necesidad; por aquello de que *en el caso de extrema necesidad todos los bienes son comunes.* Luego ni áun entonces la obligacion de conservar la vida da al obrero verdadero derecho de justicia para que le dé nadie jornal. Además, áun en el caso de necesidad extrema de un indigente no están obligados los demás hombres por deber de justicia sino de sola caridad á ejercer accion alguna positiva para sacarle de aquel estado; y por esto nadie puede ser compelido con la fuerza pública al cumplimiento de este deber. Es así que el dar á uno trabajo para que con él se gane su vida es una accion positiva. Luego, áun cuando uno se halle en estado de necesidad extrema, no tiene derecho estricto al trabajo.

134.—Lo que decimos de los particulares, lo podemos aplicar en su debida proporcion á los gobernantes. Estos, en cuanto tales, no tienen deberes de justicia sino respecto de la nacion, á la cual están obligados con un cuasicontrato para gobernar con leyes sabias y prudentes á los ciudadanos; y en cuanto representantes de la nacion, no tienen otros deberes para con los miembros de ella, sino los que la misma nacion tiene para con sus hijos. Es decir, que los ta-

les deberes son deberes de *piedad*, de *justicia distributiva* y *vindicativa*, pero no de justicia *conmutativa*, que es la única que se refiere á derechos estrictos. Además, ni la nacion, ni sus representantes tienen el deber de atender á los ciudadanos necesitados, precisamente dándoles trabajo para que ganen su vida; porque pueden proveer á sus necesidades en otra forma, llevándolos por ejemplo á casas de beneficencia ó dándoles gratuitamente lo necesario para remediarlas. Luego, etc.

§ III.—Deberes y derechos relativos á la propiedad.

135.—Llámase comunmente propiedad *todo bien sensible y externo á nosotros, el cual se halla moralmente unido á nuestra persona y formando un todo moral con ella, de forma que lo podamos llamar nuestro*. Así como los miembros del cuerpo son *nuestros*, porque forman parte del *todo físico* que somos nosotros, y no pertenecen sino á nuestra propia persona; de la misma manera los bienes externos propios de algun individuo forman con él un cierto *todo moral;* pues se hallan *inherentes* á él *á manera de accidentes suyos*, y en virtud de esa union moral son verdaderos bienes *suyos*, lo mismo que los miembros del cuerpo. Y porque el hombre tiene derecho de justicia para usar en su provecho propio con exclusion de los demás de todo cuanto es un verdadero bien suyo (130-131), por eso suele definirse el dominio de propiedad *el derecho ó potestad moral de usar, con exclusion de los demás, de un bien material y externo en provecho propio*. En lo de ser *derecho* y tener por fin natural *el provecho* de la persona á que pertenece, conviene con todos los demás derechos. En lo de versar sobre un bien *externo*, conviene con el derecho á la fama y al honor, y se distin-

gue como ellos de todos aquellos derechos que versan sobre bienes interiores á la persona. En lo de versar sobre un bien *material,* se distingue del derecho á la fama y al honor; porque el honor y la fama son bienes espirituales y no materiales. Finalmente, en lo de ser derecho de usar *con excluion de los demás,* se indica que el bien sobre que recae el tal dominio, es *algo moralmente inherente* á una persona determinada á manera de accidente suyo, y existente en ella sola; pues el accidente no puede estar sino en un solo sujeto.

136.—El derecho de propiedad puede ser *directo* ó *indirecto*, ó *ambas cosas* juntamente. Es directo; cuando la persona que lo posee, no puede usar sino de la sustancia de la cosa destruyéndola ó cediéndola á otro. Es indirecto; cuando uno no tiene dominio sobre la sustancia de la cosa, y así no la puede ni destruir ni enagenar, pero puede gozar de los emolumentos que ella produce. Es finalmente ambas cosas; cuando uno puede destruir y enajenar la cosa poseida y gozar de sus emolumentos, miéntras no la destruya, ni enajene. El sujeto del dominio directo se llama *propietario;* el del indirecto ó útil se dice *usufructuario.* Tanto el dominio directo como el indirecto son *imperfectos;* porque no hacen á uno señor *total* de la cosa; el dominio directo y juntamente indirecto es *perfecto,* por la razon contraria.

137.—La propiedad, por razon del sujeto á que pertenezca, puede ser *individual* ó *colectiva.* Es individual, cuando el sujeto á que pertenece, es una persona *física.* Es colectiva, cuando el sujeto mencionado es una-persona *moral*, ó un ser *colectivo,* cuales son por ejemplo una *familia*, una *ciudad*, un *reino*, etc. Pero siempre la propiedad estará en un *individuo* y será cosa contradistinta de la *comunidad;* sólo que este in-

dividuo se contrapondrá á otros individuos de la misma especie, aunque él en sí sea una colectividad. Así, cuando decimos que tal ó cual finca son propiedades de la familia A, negamos por esto mismo que tengan derecho de propiedad sobre ellas las familias B, C, D, etcétera.

138.—Los Comunistas, capitaneados por Fourrier, Cabet, Leblanc y otros, sostienen que el sujeto legítimo de la propiedad es solamente la nacion. Esta doctrina la llevó el impío Proudhon á su último desarrollo, diciendo que la *propiedad individual ó privada es un robo*, y concluyendo que todos cuantos propietarios existen en el dia, pueden ser despojados á viva fuerza de los bienes que poseen; porque todos ellos, son unos ladrones que están reteniendo injustamente lo ajeno. Los Socialistas no rechazan en absoluto la propiedad individnal; pero opinan que, tal como se halla en el estado presente, es injusta, por razon de las enormes desigualdades que con ella se han creado entre los hombres. Por donde concluyen que la autoridad civil debe desposeer de sus bienes á los dueños actuales y hacer un nuevo reparto de ellos entre los hombres, dando á todos partes iguales, ó á lo menos acomodadas al trabajo y á la necesidad de cada uno.

139.—Otros, no solo admiten la propiedad privada, sino que además reprueban los delirios de los Comunistas y Socialistas; pero siguiendo á Grocio, Puffendorf, Montesquieu y Bentham, juzgan que todo el fundamento de la propiedad estriba en la ley ó la derivan con Kant y Fichte del libre consentimiento de los hombres, que así la quisieron establecer por un contrato en un principio. De donde infieren que la propiedad en cuestion no es de derecho natural y divino, sino de libre voluntad humana.

140.—Otros como Ahrens (1) admiten el derecho de propiedad; pero lo limitan á las cosas materiales, diciendo que ningun hombre puede tener dominio de ninguna clase sobre otro hombre, y concluyendo que la servidumbre perfecta conocida con el nombre de *esclavitud* es intrínsecamente injusta. Otros finalmente con Kant, Fichte y algunos más, piensan que la facultad de trasladar la propiedad por medio del testamento no viene del Derecho Natural sino de la ley civil. La verdadera doctrina, sin embargo, es la que comunmente profesaron los Escolásticos, á saber; que la propiedad privada es de Derecho Natural, y que este mismo Derecho autoriza al propietario para cederla á otros por medio del testamento. Esto es lo que vamos á probar por medio de las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

El hombre puede adquirir legítimamente dominio privado de propiedad, no solo sobre los bienes que se pueden guardar por algun breve tiempo, sino tambien sobre los fijos y estables.

141.—*Prueba de la 1.ª p.*—El hombre puede adquirir legítimamente dominio privado sobre aquellas cosas, que le son necesarias para sí y para su familia; puesto que Dios no puede imponerle la obligacion de conservarse á sí propio y á su familia, sin darle el derecho de poder adquirir el dominio de cuanto es necesario para el cumplimiento de este deber. Es así que para poder conservar su vida y la de su familia necesita adquirir dominio privado sobre la comida, la bebida y el vestido; puesto que, sin este derecho de usar de

(1) Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, § XXVI.

las tales cosas con exclusion de los demas, éstos se las podrían arrebatar lícitamente de sus manos, áun despues que se las hubiese procurado á costa de mil trabajos y fatigas. Luego el hombre puede adquirir legítimamente dominio privado.

142.—*Prueba de la 2.ª p.*—El hombre, para conservar su vida y la de su familia, necesita tener dominio privado sobre algunas cosas, que debe guardar para el invierno, ó para cuando la tierra no le ofrezca alimentos ni vestidos, ó finalmente para cuando le venga una enfermedad, ó se le eche encima la vejez, en que no pueda procurarse ninguna de estas cosas. Porque la tierra no produce frutos en todos tiempos, ni todos los años son felices para cosechar, ni la salud es cosa segura para nadie, ni podemos escaparnos con toda la salud del mundo de la vejez; y por consiguiente, para ocurrir á todos estas necesidades, debe tratar el hombre de hacer acopio de bienes útiles, de los cuales él sólo pueda legítimamente usar. Porque de lo contrario, los demás podrían quitárselos sin hacerle injuria, y dejar así frustradas sus providencias. Luego al hombre es lícito adquirir dominio privado sobre todas estas cosas, que pueden durar al ménos durante algun breve espacio de tiempo.

143.—*Prueba de la 3.ª p.*—1.º Puede el hombre sembrar un campo desierto, cuidar despues con diligencia que no sea talado por los animales, para que la semilla sembrada llegue á perfecta sazon, y recoger finalmente el fruto de esta semilla. Es así que el fruto así adquirido es verdaderamente *suyo,* como efecto producido por él y debido á su industria. Luego el hombre podrá adquirir dominio estable y fijo sobre él; porque siempre será *efecto suyo*, y por tanto permanecerá bajo su poder indefinidamente, miéntras no se corrompa ó el hombre quiera conservarlo.

144.—2.° El hombre puede con su industria hacerse un vestido, elaborando artificiosamente diversas plantas que no hayan pertenecido todavía á nadie, ó fabricarse una choza con ramas de árboles que haya cortado en un monte desierto. Es así que sobre este vestido y casa puede adquirir dominio estable; pues ambos, durante todo el tiempo de su existencia serán siempre *efectos suyos* y por consiguiente *propiedades suyas* aptas para permanecer en su poder de una manera estable. Luego etc.

145.—3.° Puede el hombre con su trabajo é industria desmontar un terreno ó desecar una laguna que no se hallen en poder de nadie, disponer luego la tierra para la labranza, beneficiarla con estiércol, rodear toda la finca con un vallado para protegerla de los animales, y hacer en ella finalmente otras muchas mejoras con las cuales se haya tornado de estéril en fructuosa y de desestimada en valiosa y apreciable. Es así que con las tales acciones adquirirá dominio estable sobre la tal finca; porque la fecundidad que la hace apreciable, es totalmente debida á su industria y será por lo tanto siempre *un efecto suyo;* del cual no lo puede despojar ninguno, sin quebrantar las leyes de la justicia. Luego etc.

146.—4.° Todo el género humano ha estado siempre en la íntima persuasion de que el hombre puede adquirir dominio privado de propiedad estable. Pues en esta comun persuasion se fundan las divisiones de los reinos, los límites de las ciudades, de las casas, de los campos, etc. Y no hay pueblo en el mundo, por bárbaro y salvaje que sea, cuyos individuos no se hayan considerado habilitados por el Derecho de la naturaleza para tener dominio privado y estable sobre sus ganados y sobre sus instrumentos de pesca, caza y guerra. Es así que los juicios en que todo el

género humano conviene de una manera universal, constante y uniforme, no pueden ménos de ser verdaderos, por ser juicios de la naturaleza humana racional y recta. Luego etc.

147.—COROLARIO.—*Luego son falsas las doctrinas del Comunismo y del Socialismo.* El Comunismo niega en absoluto la legitimidad de la propiedad individual y el Socialismo niega la de la actualmente existente. Ahora bien: 1.° segun lo demostrado en la tésis, la propiedad individual es en absoluto legítima, porque el hombre tiene verdadero derecho de adquirir dominio privado sobre las cosas; y 2.° ninguno puede ser justamente despojado de lo que legítimamente posee. Luego es manifiesto que ambas doctrinas son completamente falsas. Además, tanto el Comunismo como el Socialismo estan sujetos á gravísimos inconvenientes, que demuestran con toda evidencia lo absurdo é incoherente de los tales sistemas, como se verá en la siguiente

PROPOSICION SEGUNDA.

La propiedad privada y estable no solo es naturalmente lícita, sino que además está ordenada por el Criador á la generalidad de los hombres.

148.—*Demostracion.*—Ni la comunidad de bienes soñada por los Comunistas, ni la nivelacion social ideada por los Socialistas son medios aptos para que los hombres puedan vivir en sociedad política segun lo exige la condicion de su propia naturaleza. Luego el medio dictado para este fin por el Criador del género humano es solamente la propiedad privada y estable; porque, quitados los otros dos, no queda sino este solo para la realizacion de la vida social y política.

149.—La primera parte del antecedente nos la prueba el Cardenal de Lugo evidentemente con estas breves y enérgicas palabras: «Si todas las cosas fuesen comunes; como lo comun por lo regular se suele cuidar poco, cesaría en gran parte la diligencia en el cultivo de los campos, en la conservacion de los frutos, y en la procuracion de las cosas necesarias para la vida. Porque serían pocos los que querrían trabajar para el bien comun, no esperando para sí nada de su trabajo y quedándose tan vacíos como los que no hiciesen ningun caso de estas cosas. Esto daría orígen á continuas guerras, discordías y disensiones: de donde resultaría que cada uno robaría lo que pudiese; y el que tuviese más fuerza, se apoderária de las cosas para su propio uso (1).»

Lo que sucedería en la hipótesis comunista, sería que ninguno querría trabajar y todos harían cuanto pudiesen para ser administradores del bien público, resultando de aquí las contínuas guerras, discordias y robos de que habla el Cardenal citado. Además todos los ciudadanos serían simples mercenarios de la nacion y ésta no debería considerarlos de otra suerte: de donde resultarían por fuerza un centralismo y un despotismo horribles, quedando convertidos los hombres en puros *esclavos del Estado*. Finalmente, para ser consiguientes los defensores del tal sistema, deben establecer la comunidad universal *de todo el género humano*, quitando toda division de reinos y naciones. Porque de lo contrario, ya admiten la propiedad individual entre las naciones; la cual no se compadece con el principio por ellos asentado, de que la division de bienes es ilícita por ser los bienes de este mundo de todo el género humano. Mas esto es un delirio,

(1) Lugo, *De Just. et Jure*, disp. 6, sect. 1.

que no puede caber sino en la cabeza de un loco. Luego la doctrina del Comunismo es, generalmente hablando y aplicada á los pueblos, un absurdo manifiesto.

150.—Digo *generalmente hablando*. Porque en hombres especiales y pocos en número, que tratan exclusivamente de virtud y eligen por propia voluntad un género de vida en que no se consiente otra propiedad que la colectiva, ya la cosa es diferente y no encuentra los obstáculos á que se halla sujeta la idea comunista aplicada á los pueblos. Hagan de todo el género humano ó de una sola nacion los Comunistas una comunidad de religiosos, despreciadores de las cosas temporales para granjearse las eternas, amantes de la mortificacion, enemigos de las comodidades del cuerpo, deseosos de obedecer más que de mandar, etc., etc.; y entónces les concederemos que es posible en el mundo ó en la nacion así dispuesta la propiedad colectiva. Pero como esto no es realizable, ni los Comunistas tienen intencion de realizarlo; al oirles hablar de sus teorías, con razon podremos pensar que no intentan en sus discursos sino engañar á los ignorantes, para medrar ellos de esta suerte y adquirir alguna propiedad privada, contra la cual tanto declaman.

151.—La segunda parte del antecedente es tambien clara y manifiesta. Porque, prescindiendo de la injusticia enorme, que deberían cometer para despojar de sus bienes legítimamente adquiridos á los poseedores actuales, se puede oponer á los defensores del Socialismo el siguiente dilema: O en el nuevo reparto se atiende á las necesidades y á los méritos de cada uno, ó no. Si no se atiende; se procede en él con la mayor desigualdad é injusticia, dando partes iguales á los que no tienen sino necesidades y méritos desiguales. Si se atiende; no se evita la desigualdad que se pre-

tende evitar con el tal reparto: porque los méritos y las necesidades en los diversos miembros de la sociedad son muy desiguales, y por tanto forzosamente deben dar orígen á una grande desigualdad de bienes en el mismo reparto. Además, áun puesta en práctica la nivelacion socialista, no se consigue lo que los tales autores intentan; porque el uso que los diferentes miembros de la sociedad harán de los bienes así adquiridos, producirá al instante una grande desigualdad en la república. En efecto: una es la manera de negociar con sus bienes propia de los perezosos, de los ineptos, de los derrochadores, de los tramposos, etc., y otra muy diversa la que tienen los diligentes, los dotados de gran talento, los vividores, los íntegros y virtuosos, etc. De donde resultará infaliblemente que dentro de brevísimo tiempo habrá necesidad de hacer otro nuevo reparto, con grande perjuicio y manifiesta injuria de los que mejor habrán sabido conducir sus negocios y habrán sido más diligentes en acrecentar sus caudales. Ahora bien; ó se hace entónces de nuevo este otro reparto, ó no. Si no se hace, la desigualdad de bienes seguirá siendo grande como antes del reparto primero. Si se hace; vienen luego las mismas causas de desigualdad citadas, y así se tendrá que estar haciendo una division nueva á cada momento. Lo cual, además de ser injusto por la razon ya alegada, quita la gana de trabajar á los que la tengan y estén dotados de aptitud para adelantar sus caudales.

Añádase á esto que la tal division de bienes no puede ménos de ser un semillero perenne de discordias entre los ciudadanos. Porque todos se creerán perjudicados en el reparto; y así se vendrá á parar á los mismos inconvenientes de guerras, disensiones, robos, etc., que más arriba hemos aducido con el

Cardenal de Lugo contra el Comunismo. Luego es evidente que la doctrina socialista es tan absurda como la comunista; y no resta por lo tanto otro medio racional intentado por el Criador para la realizacion de la vida social que el dominio privado y estable.

152.—Dicen los Comunistas: 1.° Dios ha concedido á todos los hombres los bienes de este mundo. Luego comete una manifiesta injusticia contra los demás, quien se apropia alguna cosa para sí solo. 2.° Además, la naturaleza á todos nos ha hecho iguales. Ahora bien; la propiedad privada destruye esta igualdad, haciendo que unos sean ricos y otros pobres. Luego debe ser considerada como contraria á la naturaleza y por lo tanto ilícita.

153.—*Respuesta.*—*Á lo primero* respondemos distinguiendo el antecedente: Dios ha concedido á todos los hombres los bienes de este mundo *negativamente,* ó sea *para que todos se los pudieran apropiar, cuando no hubiesen llegado aún al dominio privado de ningun particular;* se concede. Se los ha concedido *positivamente,* ó bien *para que sean siempre de la colectividad, de suerte que nadie pueda tener propiedad privada;* se niega. Si Dios hubiera concedido en esta segunda forma á todos los hombres los bienes de este mundo, la misma division de los reinos sería ilícita; porque ella lleva consigo la propiedad privada, de forma que los hombres de una nacion no tienen ya derecho sobre los bienes poseidos por cada una de las otras. Al principio del mundo todas las cosas eran comunes *negativamente,* en cuanto que la naturaleza por sí sola no aplicó á ningun particular el dominio privado sobre ninguna cosa. Aún más: se puede decir que en cierto sentido eran comunes tambien *positivamente,* en cuanto que todos los hombres del género humano tenian derecho positivo para apropiarse los

que quisiesen; porque para su utilidad habían sido hechos y todavía no habían sido ocupados por nadie. El dominio de los bienes de este mundo, para usar de las hermosas palabras del Cardenal de Lugo, estaba entónces en toda la comunidad de los hombres, al modo que suelen estar en poder de toda una ciudad los árboles y la leña de algun determinado monte; de forma que ántes de ser cortados son de todos; pero despues pasan á ser propiedades privadas de quien los corta (1).

154.—Á *lo segundo* se responde, distinguiendo la mayor: La naturaleza á todos nos ha hecho *específicamente* iguales; se concede. *Individualmente* iguales; se niega. Aunque todos somos iguales *en razon de hombres*, pero *en razon de individuos* somos por naturaleza sumamente desiguales los unos de los otros. Porque unos son altos y otros bajos, unos blancos y otros negros, unos niños y otros ancianos, unos fuertes y otros débiles, unos aptos para las ciencias y otros ineptos, unos rudos y otros despiertos, unos perezosos y otros diligentes, unos inclinados al vicio y otros á la virtud, etc. Ahora bien; la desigualdad producida entre los hombres por la propiedad privada no destruye la igualdad *específica;* sino lo único que hace, es introducir algunas desigualdades *individuales* más sobre las muchas que produce por sí misma la naturaleza. En lo cual no hay nada contrario á la Ley Natural, ántes todo va muy conforme á ella. Porque la naturaleza dentro de la unidad específica humana produce la infinita *variedad* de desigualdades individuales, para que los hombres vivan en estrecho comercio los unos con los otros, dando cada uno á los demás de lo que él tiene en abundan-

(1) Lugo, *De Just. et Jure*, disp. 6, sect. 1. n. 3.

cia y á ellos les falta. Los ricos, tanto en bienes espirituales como en temporales, deben dar á los necesitados de unos y otros de lo que les sobra: á ello están obligados con el deber de caridad (123 y siguientes). Éste es el único Comunismo racional y á que nos ordena el Autor de la naturaleza. Con él los hombres vivirán en paz y tranquilidad y serán felices; porque con el cumplimiento de los deberes impuestos por la caridad al rico de toda especie, habrá verdadera comunidad de bienes entre ellos y todos los bienes, tanto espirituales como materiales, serán de todos en cierto sentido verdadero.

155.—Replican los Socialistas: Pero los ricos no cumplen con su deber de socorrer á los pobres; y así, en lugar de darles de lo que les sobra, los oprimen para enriquecerse más y gastar sus bienes en diversiones, banquetes y lujo insultante, con que dan en rostro á sus hermanos. Luego lícito será á la autoridad civil despojarlos de lo que poseen y hacer un reparto más equitativo.

156.—*Respuesta.*—Trasmito el antecedente y niego la consecuencia. Á la autoridad civil no toca castigar los pecados contrarios á la caridad sino solo los que se oponen á la justicia (8). Ahora bien; se arrogaría este derecho, castigando con el despojo de sus bienes á los que no emplean lo supérfluo en socorrer las necesidades de sus hermanos. Luego á la autoridad civil no es lícito emplear el medio irracional é injusto, á que pretenden apelar los Socialistas.

Lo que debe hacer la autoridad civil, para que desaparezca lo más posible ese mal causado por la falta de caridad de los ricos, es fomentar con todas sus veras el ejercicio de las virtudes morales, tanto en los ricos como en los pobres; y entónces aquéllos serán dadivosos y éstos agradecidos, y todos vivirán

como hermanos, sin insultarse mútuamente con sus vicios. Éste es el verdadero camino para llegar al bienestar de la república; que el trazado por los Socialistas no conduce sino á la barbárie, haciendo que los ricos desprecien á los pobres y éstos se irriten furiosamente contra los ricos.

PROPOSICION TERCERA.

Ni la ley política, ni el consentimiento de los hombres son necesarios para la legítima adquisicion de la propiedad privada; sino que basta la ocupacion, la cual propiamente es el único modo originario de adquirir la propiedad dicha.

157.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.° Anteriormente á toda ley política y á todo consentimiento de los demas hombres, ya el hombre tiene derecho de adquirir dominio privado sobre algunos bienes materiales; porque anteriormente á estas dos cosas tiene obligacion de conservar su vida y la de su familia. Luego su derecho de adquirir dominio privado es independiente de la ley y del consentimiento dicho; porque lo que es por su naturaleza anterior á una cosa, no puede ser dependiente de ella. 2.° La propiedad privada é individual no solo es lícita, sino que además está ordenada por el Criador (148). Luego, considerada en general, no depende de la libertad humana; y por lo tanto no puede ser absolutamente necesaria para su legitimidad la ley civil, ni el consentimiento de los hombres. Lo que únicamente puede hacer en esta materia la autoridad política, es *regular* en su ejercicio el derecho natural de adquirir dominio privado sobre las cosas todavía no ocupadas por nadie,

y así influir en él de una manera negativa, como nota el Cardenal de Lugo (1).

158.—*Prueba de la 2.ª p.*—Los bienes de este mundo han sido criados por Dios para que sirviesen á las utilidades de los hombres estando por lo regular bajo el dominio privado de los particulares (148). Es así que ellos de suyo no están más bien bajo el dominio de un hombre que el de otro. Luego, segun la intencion del Criador, deben entrar en el dominio privado de los particulares mediante alguna accion libre de algun hombre. Mas este hombre no debe ser precisamente distinto del mismo particular, segun lo demostrado en la primera parte de esta tésis. Luego para adquirir propiedad de una cosa no poseida todavía por nadie, basta que los particulares se la apropien por medio de la ocupacion. Con ésta en efecto la cosa que ántes no era de nadie, comienza á tener conexion moral con el hombre que se la *apropia*, y los demás contraen el deber de respetar la nueva propiedad adquirida por uno de sus semejantes.

159.—Contra esto arguye Kant, diciendo que la accion de un hombre particular no puede producir en los demás obligacion de respetar el dominio con ella intentado, por ser todos los hombres iguales entre sí por naturaleza y ninguno superior á otro. Pero en esto comete un gravísimo error: la obligacion que resulta en los demás hombres de respetar mi nuevo derecho, no ha sido propiamente producida por mi accion, sino por la Ley del divino Hacedor, que manda á todos los hombres respetar las acciones legítimamente practicadas por los demás. Tan léjos está de oponerse á la posibilidad del dominio privado, mediante la ocupacion, la igualdad específica de todos

(1) Lugo, *De Just. et Jure*, disp. 6, sect. 1. n. 5.

los hombres, que antes bien esta misma igualdad es el fundamento próximo de la ley con que Dios nos manda reconocer como legítimo el dominio adquirido por el ocupante. Porque éste, hallando sin dueño alguna cosa material, tiene derecho para usar de ella en utilidad propia por todo el tiempo que le plazca; y siendo *igual* á los demás, es independiente de todos ellos para apropiársela; lo mismo que lo hubiera podido hacer cada uno de ellos, si se le hubiera presentado ocasion favorable para ello.

160.—Bentham opugna nuestra doctrina por otro lado. La propiedad, dice, consiste en la esperanza de poder sacar tal ó cual ventaja de una cosa material; y esta esperanza es nula, si no se halla garantizada por la ley. Luego la ley es la que en realidad de verdad da orígen al derecho de propiedad privada.

Este argumento tambien es de ningun valor: el derecho no consiste en la esperanza, sino en el fundamento de ella, en virtud del cual el propietario tiene motivo para juzgar que nadie podrá *justamente* privarle de las utilidades, de que es fuente la cosa adquirida. Sin la proteccion de la ley es fácil que alguno, *amigo de tomar lo ajeno contra la voluntad de su dueño,* atente contra su derecho, valiéndose de la fuerza. Pero esto no prueba que la ley haya creado el tal derecho; sino lo que únicamente demuestra, es que el estado social y político es moralmente necesario al hombre para conservar intactos los derechos que le concede la madre naturaleza.

161.—*Prueba de la 3.ª p.*—El que se apropia algun bien material que no era de nadie, ó es una persona *física* ó una persona *moral,* ó sea una sociedad de hombres cualquiera. Es así que en ambos casos la propiedad no se adquiere sino mediante la ocupacion de la cosa que ántes estaba sin dueño, como es evi-

dente segun lo demostrado en las dos partes anteriores de la presente tésis. Luego, propiamente hablando, no hay otro modo *originario* de adquirir dominio privado de propiedad que el de la ocupacion; porque el modo originario de adquirir propiedad legítima no versa sino sobre las cosas que no tienen dueño, y las tales cosas no se pueden adquirir sino mediante la ocupacion.

162.—Es verdad que, despues de apoderarse un sér colectivo cualquiera de alguna cosa material, v. gr. de una *isla*, de un *territorio* muy dilatado, etc., pueden los miembros de aquella colectividad dividirse entre sí, por comun consentimiento ó por una ley del jefe que los manda, la cosa adquirida. Por esta segunda adquisicion ya no es *originaria* sino *derivativa;* y por lo tanto es evidente que la manera originaria de entrar en posesion de una cosa material cualquiera no es en realidad otra que la ocupacion de la misma con ánimo de apropiársela.

163.—Pero contra esto arguye Ahrens diciendo: Si, para apoderarse de una cosa, bastará ocuparla con ánimo de apropiársela, una sola persona podría poseer todo un continente y excluir de él á los demas; pretension que el buen sentido no ha admitido nunca (1).

Vana dificultad: para apoderarnos de una cosa material, no basta que la ocupemos *como quiera y con el solo deseo ó voluntad interior;* sino que es necesario ejercer en órden á ella ciertos actos exteriores, en virtud de los cuales pueda ser considerada racionalmente como nuestra por los demas. Estos actos consisten en la produccion de algunos signos externos, como por ejemplo en el cultivo de un campo, en la rotura

(1) Ahrens, *Cours de Droit Naturel*. § LVII, A.

de las malezas, en la construccion de una cerca que rodee algun terreno, ó en la posicion de otras señales análogas; para las cuales se necesita tiempo, no siendo por lo tanto naturalmente posible que un hombre solo se apodere en la forma dicha de comarcas muy dilatadas.

PROPOSICION CUARTA.

El hombre puede adquirir dominio privado, no solo sobre las cosas materiales capaces de ser ocupadas, sino tambien sobre las mismas personas.

164.—*Prueba de la 1.ª p.*—Todo lo material é inferior al hombre debe estar subordinado á él y dirigido á su propia felicidad, como queda demostrado en la Cosmología (142 y siguientes). Luego todos aquellos bienes materiales de que puede él usar, están ordenados por Dios para que sean *instrumentos* de su felicidad y objeto por lo tanto de su dominio. Es así que en la mente del Criador este dominio debe ser privado y no comun á todo el género humano (148). Luego el hombre puede adquirir dominio privado sobre todas las cosas materiales capaces de ser ocupadas por él.

165.—Así, el hombre puede adquirir dominio privado sobre todo cuanto se halla en la superficie de la tierra, *minerales, plantas y animales*. Estos últimos son de tres clases á saber; *domésticos, domesticados* y *salvajes*. Los *primeros,* aunque se pierdan, siempre permanecen bajo el dominio del dueño que los haya adquirido. Por donde hay obligacion de restituirlos á él cuando es conocido; aunque por ventura hayan sido sacados de la boca del lobo. Los *segundos* no dejan de pertenecer á su dueño, cuando se le escapan, si no es que han recobrado ya su primitiva libertad

volviendo á ser salvajes como ántes y perdiendo la costumbre de salir de casa y volver á ella, que habían adquirido mediante la industria del hombre. Así atendido el solo Derecho Natural, nadie puede apoderarse por ejemplo de la avejas, ni de las palomas, ni de los halcones, miéntras conserven la costumbre de volver á casa; porque todavía llevan en sí la señal sensible del dominio de su señor, ó sea la costumbre dicha. Los *terceros* finalmente están sin dueño, cuando viven en su natural libertad en terrenos no ocupados por el hombre. Pero si éste los tiene encerrados en algun lugar suyo, como se tienen por ejemplo los pájaros en la jaula, los peces en los estanques, las fieras en bosques cerrados, etc., entónces están bajo su dominio privado y nadie se los puede quitar justamente.

166.—Lo que no puede ocupar el hombre, no es capaz de dominio privado; sino que pertenece por su naturaleza al uso comun de todos. Tales son las inmensas planicies y profundidades de los mares no contenidos dentro del terreno de niguna nacion particular, y el aire atmosférico que por todas partes nos rodea. Pero las orillas de estos mismos mares, las ensenadas que ellos forman en la tierra, los esteros, etcétera, son materia de dominio privado; porque todas estas cosas pueden ser ocupadas por las naciones particulares.

167.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Un hombre puede vender á otro todas las acciones suyas, que no pugnen con el deber que tiene de conservarse y de perfeccionarse; puesto que todas ellas son suyas y por lo tanto puede lícitamente disponer de ellas en la manera que más le convenga. Luego el otro puede tambien comprarlas; puesto que por una parte le pueden ser útiles y tienen por lo tanto valor ó estimabilidad intrínseca,

y por otra el vender y el comprar son correlativos. Es así que comprando las tales acciones adquiere dominio sobre la persona á que pertenecen; puesto que ésta entónces en todas sus acciones externas y honestas se halla sujeta y subordinada al libre albedrío de quien se las ha comprado, no ménos que si fuera una planta, ó un animal, ú otra cosa insensible cualquiera. Luego el hombre puede adquirir dominio verdadero, aunque solamente indirecto (136) sobre las mismas personas.

168.—2.º Puede un hombre comprometerse á servir á otro por un tiempo determinado, poniendo á su disposicion todas cuantas acciones externas y no prohibidas por ningun superior legítimo le quiera él mandar. Luego tambien podrá comprometerse á hacer esto mismo por un tiempo ilimitado, ó miéntras le durare la vida; porque tan dueño es de las acciones de un tiempo como de las de otro. Es así que en esto consiste el dominio de una persona sobre otra; pues sobre la vida de las personas nadie tiene dominio sino solo Dios Nuestro Señor (87). Luego, etc.

169.—3.º Puede darse el caso en que sea lícito al superior de una nacion decretar la pena de muerte contra los prisioneros de guerra, que han invadido injustamente su territorio. Es así que á los tales les puede conmutar la pena sobredicha en la de esclavitud perpétua, poniéndolos bajo el dominio del Estado para que presten á la nacion todos aquellos servicios que puede prestar lícitamente una persona. Luego, etcétera.

170.—Dicen los adversarios: 1.º El hombre no se puede despojar de su propia libertad. Es así que, para hacerse uno siervo de otro, debe despojarse de ella. Luego ninguno puede hacerse siervo de nadie. 2.º La esclavitud despoja al esclavo de la dignidad de perso-

na, convirtiéndolo en cosa. Es así que á nadie es lícito despojarse de la dignidad de persona. Luego, etc.

171.—*Respuesta.*—A lo *primero* respondemos distinguiendo la mayor: El hombre no se puede despojar de su libertad *física;* lo concedo. No se puede despojar de su libertad *moral;* lo niego. El hombre puede lícitamente despojarse en muchísimos casos de su libertad moral, obligándose por medio de un contrato ó de un voto á hacer tal ó cual cosa, que él de suyo no tiene obligacion de practicar. Ahora bien; la esclavitud no consiste en otra cosa sino en la *obligacion moral* de ejecutar en provecho del dueño cuantas acciones honestas y factibles le quiera él mandar. Luego la esclavitud de suyo no tiene nada de intrínsecamente malo, y puede ser en algunos casos conveniente para el mismo esclavo.

A lo *segundo* se responde distinguiendo la mayor: La esclavitud *que da al dueño dominio directo sobre el esclavo,* despoja á éste de su dignidad personal, convirtiéndolo en cosa; se concede. La esclavitud *que solo le da dominio indirecto ó útil;* se niega. La esclavitud admitida por los paganos, que convertía al hombre en cosa dando al amo derecho de quitar la vida al esclavo, como si no fuera hombre, despojaba ciertamente al esclavo de su dignidad personal, y por esto era ilícita. Pero la esclavitud por nosotros defendida deja al hombre en su condicion de hombre, y no permite al amo atentar contra la vida del esclavo, ni maltratarlo, como si fuera una bestia; sino lo único que le concede, es exigir de él la ejecucion de las acciones honestas que le son posibles, como se la puede exigir un amo á su criado, miéntras le está sirvierdo. Luego esta esclavitud no despoja al hombre de su dignidad humana, y es por lo tanto de suyo verdaderamente lícita.

172.—Sin embargo, con justísimo motivo han prohibido á los católicos los romanos Pontífices Paulo III, Urbano XIII, Benedicto XIV, Pio VII y Gregorio XVI, el trato de negros; porque ordinariamente no se solían guardar las condiciones requeridas para que la compra de las tales personas fuera justa. Estas condiciones son: 1.ª *Que los negros hayan sido justamente privados de su libertad.* 2.ª *Que sean tratados humanamente y no como bestias.* 3.ª *Finalmente, que no haya fraude en el contrato.* Por esta causa el último de los citados Pontífices en sus letras de 3 de Diciembre de 1839 condenó *como ilícito y absolutamente indigno del nombre cristiano* el mencionado comercio de negros, mandando que *ninguna persona, ni láica ni eclesiástica, se atreva á defenderlo como lícito bajo ningun pretesto ó color, ni en público ni en privado* (1).

PROPOSICION QUINTA.

El hombre tiene el derecho natural de trasladar á los demás por medio de testamento el dominio de sus bienes.

173.—*Observacion.*—Llámase traslacion del dominio *la accion con que el legítimo dueño de una cosa cede en favor de otro el derecho que tiene sobre ella.* Esta accion es un acto libre de la voluntad manifestado al exterior. Porque esa conexion especial, que la cosa poseida tiene con el legítimo dueño y en virtud de la cual debe ser contada entre sus bienes, es algo sensible; y por lo tanto sensiblemente debe ser trasladada al fu-

(1) Escavini, *Theologia Moralis*, tract. II, dissert. II. Art. I. *De virtute Justitiæ. q. 3.*

turo dueño por la libre voluntad del actual (1). Hay muchas maneras de trasladar el dominio, v. gr. la *venta*, la *permuta*, la *donacion*, etc. Nosotros no hablamos en la presente tésis sino de la que se hace por medio del testamento. Entiéndese por esta palabra *la determinacion de la propia voluntad acerca de lo que uno quiere que se haga de sus cosas despues de su muerte.* Ya hemos observado más arriba (139) cómo algunos niegan que venga de la naturaleza el derecho de testar: contra ellos pues vá la presente proposicion.

174.—*Demostracion.*—1.° En virtud del Derecho de la naturaleza puede el hombre dar á otros el dominio de sus bienes bajo la condicion de que muera. Puesto que, si puede dárselos absolutamente y sin ninguna condicion, con mucha más razon podrá dárselos bajo condicion, que es una cosa inferior dentro de la misma esfera de donaciones. Es así que en esto precisamente consiste la facultad de testar; puesto que la accion de testar no es otra cosa que el acto de la voluntad con que en vida determinamos y queremos que alguno sea dueño de nuestros bienes bajo la condicion de nuestra muerte. Luego la facultad de testar es de Derecho Natural.

175.—2.° Los padres tienen el deber natural de procurar á sus hijos el estado conveniente á su propia condicion. Es así que muchas veces no pueden cumplir con este deber sino dejándoles sus bienes por medio del testamento; porque la muerte los asalta ántes que el hijo tenga uso de razon para poder aceptar en vida de ellos los bienes que le ofrecen. Luego el Derecho Natural les concede la facultad de trasmitirles los bienes por medio del testamento. Ahora bien; lo que les

(1) Véase el Cardenal de Lugo, *De Justitia et Jure*, disp. 23, sect. 2, n. 31.

concede en estos casos por esta razon especial, se lo puede conceder en todos los demás por otras igualmente plausibles; cuales son por ejemplo, la de evitar discordias en la familia y la de no ser tratados malamente por sus hijos, si les reparten sus bienes en vida. Luego, etc.

176.—Ni se diga contra esto que, cuando el heredero ha de entrar por medio del testamento en posesion de los bienes que se le dejan, ya la voluntad del testador no existe; y por consiguiente no puede éste trasladarle el dominio. Porque la voluntad del testador existe entónces *moralmente* en sus efectos; al modo que somos alumbrados con la luz del Sol, cuando ya este astro no existe para nosotros, porque se ha ocultado bajo nuestro horizonte. La voluntad del testador existía al tiempo de morir; y esta voluntad persevera despues moralmente, porque no ha sido retractada.

177.—Escolio.—Cuando uno adquiere los bienes de otro en virtud de un testamento, se dice que sucede en ellos con el título de *herencia*, la cual suele definirse: *La sucesion en el derecho que tenía el difunto al tiempo de su muerte.* La herencia puede ser de dos maneras; ó *por testamento* ó *ab intestato.* Por la primera pueden heredar, no solo los hijos del difunto, sino tambien los demás que éste haya querido designar en su testamento: la segunda es propia de los hijos y de los parientes del difunto solamente. La sucesion *ab intestato,* al ménos por lo que atañe á los hijos, es tambien de Derecho natural, lo mismo que la fundada en el testamento. La razon es, porque lo padres están obligados por la Ley Natural á dejar á sus hijos los bienes necesarios para su congruente sustentacion, como deciamos poco ha (175); y por consiguiente se debe suponer que han tenido intencion de cumplir

con este deber, aunque no lo hayan manifestado por haber muerto sin hacer testamento. Fuera de que los bienes del padre más bien que suyos son de toda la familia, porque á la utilidad de esta segunda están ordenados de suyo; y así cuando muere el padre sin haber hecho testamento, en la familia deben quedar, adquiriendo derecho de posesion sobre ellos en primer lugar los hijos del difunto.

§ IV.—Deberes y derechos relativos á los contratos.

178.—El contrato suele definirse: *El consentimiento de dos ó más personas acerca de alguna cosa, en órden á la cual intentan obligarse con obligacion verdadera.* Tres cosas por consiguiente entran necesariamente en la esencia de todo contrato, á saber: 1.ª las personas contrayentes, que no pueden ser menos de dos: 2.ª el consentimiento comun, expresado exteriormente por medio de algun signo sensible con ánimo de obligarse: y 3.ª la cosa ó materia sobre que versa el consentimiento dicho. Para que el contrato sea válido y firme, se requieren por parte de cada una de estas cosas algunas condiciones que es necesario explicar algun tanto.

179.—Y en primer lugar, por lo que hace á las personas, se requiere que sean hábiles para este efecto, ó bien que estén en su juicio al tiempo de pactar y no se hallen legítimamente impedidas por alguna ley. Por defecto de lo *primero* son inhábiles los amentes, los fátuos, los niños y los borrachos. Por razon de lo *segundo* son generalmente nulos los contratos de los esclavos, de los pupilos, de los menores y de los hijos de familia; porque las leyes civiles suelen irritarlos, siempre que no se hacen bajo ciertas condiciones.

180.—En segundo lugar, por lo que mira al consentimiento, se requiere que sea libre y hecho con plena

deliberacion. Por falta de libertad suficiente para pactar, el contrato celebrado por uno en virtud del miedo grave é injusto que otro le infunde, es en sí nulo, ó por lo menos insubsistente y rescindible al arbitrio del que ha padecido el miedo. Porque éste sufre una verdadera injuria, siendo compelido á obrar de esta manera; y por lo tanto, ó carece de suficiente libertad para que su acto sea válido, ó por lo ménos tiene verdadero derecho para invalidar el contrato con solo retractar su consentimiento, para librarse así de la agresion injusta. Por falta de deliberacion plena ó de conocimiento suficiente sobre la materia del contrato, es éste nulo, cuando ha habido dolo grave ó error sustancial. Porque en ambos casos, el que padece el fraude ó se equivoca en órden á la materia sobre que versa el contrato, no tiene verdadero consentimiento ni intencion de obligarse sobre aquella materia; puesto que no la conoce, ó tiene un juicio enteramente equivocado acerca de ella. Así por ejemplo, si creyendo que compras un diamante, compras un cristal al precio propio de los diamantes; el contrato es nulo, porque el error versa sobre una cosa sustancial al contrato. Por el contrario, si el error, ora venga del fraude, ora de alguna causa natural, versa, no sobre una cosa sustancial al contrato, sino sobre algunas circunstancias accidentales suyas, entónces el contrato es válido; pero el que ha padecido el fraude ó error, le debe abonar al otro contrayente todo lo que le haya dado de más por creer la cosa de mejor calidad. Porque él en tanto ha dado por ella aquel exceso de precio, en cuanto que la juzgaba libre de aquellas tachas que no conocía.

181.—Finalmente, por parte de la materia se requiere que no sea inmoral. Porque las cosas inmorales tenemos el deber de evitarlas, y por lo tanto con

ningun contrato nos podemos obligar á hacerlas. Lo cual quiere decir en otros términos que el contrato que versa sobre una cosa inmoral, es nulo. Porque el contrato que no produce en los contrayentes obligacion, es un contrato de solo nombre, segun la definicion misma que todos dan del contrato (178). Ahora, si despues de hecha la cosa inmoral é ilícita por uno de los contrayentes, tiene ó no el otro obligacion de darle en pago aquella cosa que le había ofrecido, esto ya es más difícil de resolver. Sin embargo, la opinion más comun y mejor fundada entre los Moralistas está por la afirmativa. Porque en los pactos de esta especie intervienen dos especies de contrato; uno *absoluto* y nulo sobre la cosa inmoral que ha de ser hecha por un cierto precio; y otro *condicional* y válido, con que uno de los contrayentes se obliga á dar al otro un cierto precio en la hipótesis de que el otro haga una cosa inmoral (1).

182.—Los contratos se pueden disolver de varios modos: 1.° Por el mútuo consentimiento de los contrayentes. 2.° Por faltar á la palabra uno de ellos. 3.° Por haber sido destruida la materia sobre que versan, ó haber sufrido despues una mudanza muy notable, etc. Algunos contratos, sin embargo, ya por su naturaleza intrínseca, ya por efecto de alguna ley extrínseca son indisolubles, y sólo pueden dejar de existir cuando muere alguno de los contrayentes. Tal es por ejemplo el matrimonio, el cual es por su naturaleza perpetuo é indisoluble.

183.—Los contratos se dividen primeramente en *propiamente tales* y *cuasicontratos*. Los primeros son *aquellos que producen verdadera obligacion mediante el*

---

(1) Gury *Theologia Moralis*, tom. I. n. 760 con la nota correspondiente del P. Ballerini.

consentimiento real y expreso de los contrayentes, como por ejemplo los de *compra y venta.* Los segundos son *ciertas acciones, que son consideradas como contratos reales por una ficcion de la ley, á causa del consentimiento presunto y de la obligacion consiguiente que en sí encierran.* Tales son la *gestion de negocios, la curatela, la aceptacion de la herencia,* etc.

184.—En segundo lugar, los contratos se dividen en *nominados é innominados.* Los primeros son *aquellos que tienen un nombre particular, con que son conocidos en el Derecho público,* v. gr. la *compra,* la *locacion ó arrendamiento,* el *comodato,* etc. Los segundos son *los que no tienen nombre particular* y así se hallan comprendidos en una de estas fórmulas generales: *Do ut des; facio ut facias; do ut facias; facio ut des.* Lo cual quiere decir: *Doy para que des; hago para que hagas; doy para que hagas; hago para que des.* Esta segunda clase de contratos tiene de particular que cualquiera de los contrayentes los puede deshacer arrepintiéndose de lo hecho, aunque el otro no haya dado causa para ello, con tal que se le resarzan los daños que de ello se le sigan. Así por ejemplo, si diste 100 duros á Juan para que vaya á Madrid en lugar tuyo, y despues mudas de intencion; puedes pedirle los 100 duros y no mandarlo.

185.—En tercer lugar los contratos se dividen en *unilaterales* y *bilaterales* ó *sinalagmáticos,* en *onerosos* y *lucrativos* ó *gratuitos,* en *contratos de buena fe* y *de derecho estricto.* Son unilaterales, *cuando una sola de las partes contrayentes queda obligada*; y bilaterales, *cuando quedan obligadas las dos partes.* Son onerosos, *cuando las dos partes contrayentes se obligan á hacer alguna cosa;* y lucrativos, *cuando esta obligacion no la contrae sino una de ellas* y así á la otra no traen sino provecho. Son de buena fe, *cuando admiten una interpre-*

tacion benigna concebida por las partes contrayentes, aunque no la hayan expresado con palabras; como por ejemplo, si compro un caballo enjaezado, se entiende tambien que en el contrato entra el jaez, aunque esto no haya sido expresado con palabras. Son finalmente de derecho estricto, *cuando no admiten otra interpretacion que la que expresan las palabras del contrato.*

186.—Sobre cada uno de estos contratos hablan circunstanciadamente los Moralistas y los Jurisconsultos. Á nosotros en estos *Elementos generales* no nos toca tratar de ellos en particular: sólo estudiaremos el llamado *mútuo* ó préstamo, para ver si la *usura* está prohibida ó no por el Derecho de la naturaleza. Llámase mútuo *el contrato, en el cual traslada uno á otro el dominio de una cosa fungible ó que se consume por el uso, cuales son v. gr. los granos, el vino, el aceite,* etc., *con la condicion de que le ha de devolver dentro de un cierto tiempo otra de la misma especie.* Diferénciase del comodato en que en este segundo la cosa prestada no puede destruirse, sino que debe ser devuelta la misma *en individuo;* miéntras que en el mútuo no puede ser devuelta sino la misma *en especie* por haber sido dada para que fuese destruida con el uso. El que da el mútuo, se llama *mutuante;* y el que lo recibe, se conoce con el nombre de *mutuatario.* El mutuante se suele llamar tambien *prestamista, logrero* y *usurero,* por razon del *logro, lucro* ó *usura,* que suelen buscar en semejantes prestaciones los hombres de esta especie.

187.—Llámase logro, lucro ó usura *el interés que lleva el mutuante al mutuatario por el dinero ú otra cosa fungible en el contrato de mútuo ó empréstito.* Así por ejemplo, Pedro presta á Juan la cantidad de 100 duros con la condicion de que, al cabo de un año, le ha de devolver los 100 duros prestados y otros cinco más

por la prestacion. Los cinco duros de más constituyen el lucro, logro ó usura; y reciben estos nombres, porque son lo que *gana ó logra* el mutuante con dar al mutuatario por un tiempo determinado el uso de su dinero. Lo que se da á logro ó usura, recibe el nombre de *capital*, porque la cantidad así prestada es como la *cabeza y fuente* de donde se deriva el lucro. Aunque tambien el nombre de *capital* comprende generalmente *la totalidad de los bienes materiales que pertenecen á una persona*, ora sean destructibles con el uso, ora no.

Hechas estas explicaciones, pasemos ahora á declarar lo que nos dice el Derecho Natural en órden á la prestacion del dinero y de las demás cosas fungibles, lo cual es de suma importancia en nuestros dias. Para esto nos serviremos de las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

En la prestacion del dinero y de las demás cosas fungibles no es lícito llevar interés alguno por razon del solo mútuo; pero pueden darse algunas causas extrínsecas al mútuo, en virtud de las cuales sea lícito exigir algo por via de compensacion.

188.—*Prueba de la 1.ª p.*—En el mútuo ó préstamo debe guardarse la igualdad entre lo dado y lo recibido. Es así que no se guardaría esta igualdad, si en la prestacion del dinero ó de otra cosa fungible cualquiera se exigiese algun interés por razon del solo mùtuo ó préstamo. Luego en la prestacion dicha no es lícito llevar interés alguno por razon del solo mútuo.

La mayor de este silogismo es evidente. Porque el mútuo es un contrato oneroso en que el mutuatario se obliga á devolver dentro de un tiempo determinado la misma cosa en especie que ha recibido del mutuante; y en todo contrato oneroso, para que se guarden las leyes de la justicia, debe haber igualdad entre lo dado y lo recibido. Sólo pues resta probar la menor, y ésta se evidencia con el argumento siguiente. Considerado el dinero en sí mismo é independientemente de toda circunstancia accidental, lo mismo es el capital devuelto que el dado; puesto que se supone ser uno mismo en especie. Es así que, para poder llevar juntamente en virtud del solo mútuo algun interés, el capital devuelto debería ser, en sí mismo é independientemente de toda circunstancia accidental, inferior al capital dado. Porque si la inferioridad le viene de algunas circunstancias accidentales y extrínsecas, esta inferioridad será tambien accidental al mútuo, y por lo tanto no estará contenida en su esencia intrínseca. Luego, si en la prestacion del dinero ó de otra cosa fungible cualquiera se lleva por razon del solo mútuo algo más que el capital, se violan las leyes de la justicia.

189.—*Prueba de la 2.ª p.*—Muchas veces puede suceder, por circunstancias accidentales al préstamo mismo, que el mutuante, para prestar al mutuatario su dinero ó las demas cosas fungibles, tenga que sufrir ó algun perjuicio en sus intereses, ó alguna disminucion en sus ganancias, ó peligro de perder el capital. Porque el desprenderse de tales bienes por un tiempo fijo puede ser causa de que durante aquel tiempo se vea precisado á comprar algunas cosas más caro de lo que le hubieran costado teniéndolos á mano, ó de que no obtenga aquella cantidad de ganancia que hubiera conseguido negociando con ellos por medio

de otros contratos, ó finalmente de que se vea en peligro de no volver á ver más sus bienes prestados, por desgracia ó malicia del mutuatario. Es así que en tales casos puede el mutuante exigir al mutuatario por vía de compensacion algun precio proporcionado. Porque, ordinariamente y exceptuados algunos casos en que pide otra cosa la caridad, no estamos obligados á sufrir detrimento en nuestros bienes para socorrer las necesidades de nuestros semejantes. Luego pueden darse algunas causas extrínsecas al mútuo, por las cuales es lícito exigir al mutuatario algun precio por vía de compensacion.

190.—Contra la primera parte de esta tésis dicen los partidarios de la usura: 1.° El dinero contante es más apreciable que el dinero prometido. Es así que lo dado por el prestamista es dinero contante; y lo que le ha de ser devuelto por el mutuatario, es dinero en esperanza y en promesa. Luego aquél vale más que éste; y por tanto es lícito llevar interés por razon del mismo mútuo. 2.° El que presta dinero, por el mismo hecho de prestarlo se obliga á no pedirlo dentro de un plazo determinado. Es así que el obligarse de esta manera es estimable en precio material. Luego el dinero del mutuante vale, por razon de este nuevo precio intrínseco al mútuo, más que el del mutuatario. 3.° El prestamista, por el sòlo hecho del mútuo, se priva por un tiempo determinado del uso del dinero. Es así que el uso del dinero es en sí de valor estimable. Luego, etc. 4.° El prestamista hace un grande beneficio al mutuatario, dándole un instrumento de lucro. Es así que ninguno está obligado á hacer beneficios de valde. Luego, etc. 5.° La equidad pide que quien dá á otro bienes fungibles, recoja algo de lo que ellos producen en manos del mutuatario. Luego, etc. 6.° A nadie se hace injusticia obrando

conforme á su voluntad segun aquel axioma. *Scienti et volenti non fit injuria.* Es así que el logrero, llevando el interés, obra conforme á la voluntad del motuatario; pues éste libremente le pide dinero prestado. Luego, etc.

191.—*Respuesta.*—A lo *primero* respondemos distinguiendo la mayor: El dinero contante es *por sí mismo* más apreciable que el dinero prometido; se niega. Es más apreciable *por razones accidentales* y *extrínsecas al dinero;* se concede. Cuando existen estas razones, ya hemos probado en la segunda parte de la tésis que el mutuante puede llevar por ellas algun interés. Estas razones son accidentales y extrínsecas tanto al dinero dado por el prestamista como al prometido por el mutuatario; porque en algunos casos el dinero está más seguro en las manos de éste que en las de aquél, por ser una persona sumamente rica y no convenirle en ninguna manera engañar á los que le prestan dinero para sus negocios.

Á lo *segundo* se concede la menor con Lugo (1) y otros autores graves; los cuales confiesan francamente que el obligarse á no pedir durante un tiempo fijo el dinero prestado es estimable en precio (2). Pero se niega la consecuencia; porque la obligacion que en sí asume el prestamista, se compensa suficientemente con la ventaja que juntamente con ella le resulta en virtud del mismo mútuo, cual es la de no correr á cuenta suya el dinero prestado. Pues durante todo el tiempo en que persevera la obligacion dicha, el dinero es del mutuatario, y si se pierde, se pierde para el mutuatario y no para el mutuante.

---

(1) Lugo, *De Just. et Jure, disp. 25, sect. 3.*

(2) Véase el P. Ballerini en la nota *a* al n. 867 de la *Teología Moral* del P. Gury.

Á lo *tercero* se niega la mayor. Y la razon de esta negacion se funda en que muchas veces el que presta dinero, no tiene intencion de usar para nada de aquella suma; y por lo tanto mal se puede decir que la prestacion le priva del uso del dinero. Si el prestamista tenía intencion de usar durante el tiempo pactado de aquel dinero y esperaba sacar con ello alguna ganancia; podrá por esto llevar algun interés. Pero esta su intencion ya es cosa accidental y extrínseca al dinero, y así el tal interés no será por razon del mismo mútuo.

Á lo *cuarto* se distingue la menor. Nadie está obligado *en algunos casos* á hacer beneficios de valde: se concide. Nadie está obligado *nunca;* se niega. En algunos casos la caridad nos obliga á hacer beneficios de valde y sin ninguna otra recompensa que la gratitud por parte de quien los recibe, cuando éste se halla en una necesidad grave y nadie sino nosotros le puede asistir (123). Además, mientras que en el dinero no se encuentren circunstancias accidentales y extrínsecas, por las cuales sea lícito hacer un contrato distinto del mútuo, la prestacion sola no dará derecho al mutuante para exigir al mutuatario más interés que el agradecimiento. Porque el dinero no tiene en sí mismo el ser instrumento de lucro, sino cuando los hombres quieren lucrar con él; y así el querer lucrar es cosa accidental y extrínseca al mismo dinero.

Dice muy bien á este propósito Benedicto XIV en la Encíclica *Vix pervenit* dada contra la usura. «Ni puede servir para purgar esta mancha el decir que quien recibe el dinero prestado no es un pobre, sino un rico; y que no lo tendrá ocioso, sino que se servirá de él para acrecentar sus caudales con los nuevos predios que compre ó con los negocios gananciosos que emprenda. Porque contra la ley del mútuo, la cual nece-

sariamente consiste en la igualdad entre lo dado y lo recibido, peca abiertamente el que, despues de puesta esta igualdad, se atreve todavía á exigir á alguno algo, por razon del mismo mútuo con el cual ya se ha cumplido volviendo una cantidad igual (1).»

Una vez que uno haya recibido el dinero prestado, ya es dueño de él; y puede hacer de él lo que quiera, lo mismo que de todas las demás cosas suyas. Para el prestamista lo mismo es que el nuevo dueño granjee con el tal dinero, como que lo arroje al mar; pues el dinero ya no es suyo. Por consiguiente, el prestamista no tiene derecho para llevar interés alguno por el *solo* motivo de saber que el otro quiere el dinero para negociar.

Á lo *quinto* se niega el antecedente. Si porque el dinero prestado produce algunos frutos mediante la industria del mutuatario, hubiéramos de decir que algo de este fruto corresponde al mutuante; lo mismo deberíamos afirmar de los demás instrumentos aplicados á la industria por los hombres despues que los han comprado en una tienda. Pues tan dueño es el mutuatario del tal dinero, como los demás hombres de los instrumentos que compran; y tanto éstos como aquél pertenecían ántes á otros dueños diferentes. ¿Se

---

(1) «Neque vero ad istam labem purgandam ullum arcessiri subsidium potest..... ex eo quod is, a quo id lucrum solius causa mutui deposcitur, non pauper sed dives existat; nec datam sibi mutuo summam relicturus otiosam, sed ad fortunas suas amplificandas, vel novis coëmendis prædiis, vel quæstuosis agitandis negotiis, utilissime sit impensurus. Contra mutui siquidem legem, quæ necessario in dati atque redditi æqualitate versatur, agere ille convincitur quisquis, eadem æqualitate semel posita, plus aliquid a quolibet, vi mutui ipsius, cui per æquale iam satis est factum, exigere adhuc non veretur (Bened. XIV. Encicl. *Vix pervenit*, n. II).»

dirá que el dinero es prestado y los instrumentos vendidos? Pero esto no impide que uno y otros produzcan las dichas ganancias, cuando ya pertenecen á los nuevos dueños que los han adquirido. Tanto más que el mutuatario, al obligarse á devolver al mutuante dentro del tiempo señalado la cantidad prestada, en realidad de verdad *compra* esta cantidad, lo mismo que los demás hombres sus instrumentos. Sólo que no dá el precio de ella sino en el tiempo convenido. La dificultad sería valedera; si el dinero prestado continuara siendo del mutuante áun despues de prestado. Pero esto no es admisible; porque si fuera del mutuante, para él perecería, cuando sin culpa del mutuatario se perdiese; lo cual no sucede.

Á lo *sexto* finalmente decimos que el axioma alegado sólo tiene lugar cuando el mutuante dá gratuitamente y de buena voluntad, no por obligacion, sino por mero agradecimiento, al mutuatario alguna cantidad, además del capital prestado; porque sólo entonces sucede realmente que sabe lo que hace y libremente lo abraza. Pero si el prestamista le impone el interés por necesidad, ya entonces no le dá por su libre voluntad, moralmente hablando, sino porque se vé precisado á sufrir esta vejacion ¿Se dirá que lo quiere para negociar? Pero áun para esto él racionalmente quiere que no se le exija *por justicia* más de lo que se le dá, como lo exige la condicion de todo contrato oneroso.

PROPOSICION SEGUNDA.

En los tiempos presentes no está prohibido á los particulares llevar un interés moderado por la prestacion del dinero en virtud de un contrato innominado distinto del mútuo.

192.—*Demostracion.*—En los tiempos presentes, por razon de los grandes capitales que se necesitan para el comercio y la industria, el dinero ha adquirido entre las gentes un valor nuevo y accidental que ántes no tenía. Porque el valor de una cosa depende de su necesidad y carestía, y en el estado actual, tanto del comercio como de la industria, ambas cosas han recibido un aumento *general* en el dinero respecto de los tiempos antíguos. Porque ahora, por una parte, se necesitan inmensos capitales para negociar y cultivar la industria con provecho; y por otra, por el grande lucro que suele sacarse en estas cosas, son muchos los hombres de todas las clases que se dedican á ellas. Lo cual es causa de que todos miren el dinero *como uno de los agentes principales para sus ganancias*, y de que, buscándolo *generalmente* con este objeto, le dén un valor nuevo y accidental, que ántes no tenía. Es así que éste valor nuevo y accidental al dinero considerado en sí mismo es estimable en precio; y por lo tanto puede ser materia del contrato innominado: *Do ut des*, distinto del mútuo, por el cual se exija lícitamente á quien reciba el dinero prestado una compensacion justa de dicho valor. Luego en los tiempos presentes etc.

193.—Este argumento, por el cual nos habíamos resuelto á defender la proposicion aquí asentada ántes de leer la reciente obra de Costa-Rossetti, lo halla-

mos con mucho gusto confirmado por dicho autor con las siguientes razones. «1. Supuesto el sistema del Capitalismo, son tales ahora las circunstancias, que el dinero, de estéril que es en sí mismo, se ha hecho *de un modo general y ordinario* virtualmente productivo. Porque por la libertad de la produccion industrial y del comercio, todo el que tiene dinero, puede emplearlo en promover la produccion propia ó ajena, en adquirir bienes productivos de diversos géneros, ó en comprar fincas. Es así que el dinero prestado, si es virtualmente productivo *de una manera general y ordinaria*, es materia de un contrato diverso del mútuo, por el cual sea lícito exigir un interés moderado. Porque el fiador no cede ya á otro el dinero solamente gastable como en el contrato de mútuo, ni el dinero virtualmente productivo por las solas circunstancias especiales del acreedor ó del deudor, sino el dinero virtualmente productivo por las *circunstancias generales*. Por donde el tal asume en sí la obligacion de no poder usar de aquel dinero durante un cierto tiempo para sus ganancias; obligacion que es en sí *mucho más estimable en precio* que la otra de no usar durante un cierto tiempo de la cosa fungible; la cual es estimable en precio, como lo hemos notado más arriba. Es así que por esta obligacion estimable en precio no se recibe compensacion de otra parte. Luego lícitamente podrá ser exigida por medio del lucro. Ciertamente, no solo el lucro cesante, sino tambien la misma facultad de ganar es estimable en precio, aunque alguno no quiera usar de ella. Porque así como uno que posee un campo por ejemplo y no tiene intencion de cultivarlo ni de arrendarlo, puede exigir un precio al que se lo pide en arriendo por la sola obligacion que en sí contrae de no poderlo usar; de la misma manera, el que dá á

otro dinero virtualmente productivo, puede exigir compensacion, ora tenga intencion de emplearlo de otra suerte para sus ganancias, ora no. 2. Supuesto el Capitalismo, muchos hombres de casi todas las clases necesitan de dinero fiado, *a)* porque es de tal naturaleza el modo de produccion ya generalizado, que se necesita para él una division del trabajo muy grande, la cual no sale bien sin grande cantidad de dinero, por deberse esperar largo tiempo hasta que se hagan y vendan las cosas fabricadas y necesitarse entre tanto dinero, así para pagar los obreros como para comprar materiales y renovarlos; *b)* porque se ha aumentado en gran manera el comercio, cuyo nervio es el dinero; *c)* porque por la libertad de la produccion y del comercio se aumenta muchísimo el número de los que, sin tener el dinero necesario para ello, quieren producir y negociar. Es así que, cuando muchos hombres de casi todas las clases necesitan de dinero fiado para negociar, éste adquiere un precio de conmutacion ó cambio que de otra suerte no tendría por todas partes. Porque, como queda observado más arriba, el precio del cambio por parte de los que buscan los bienes tiene su orígen en el precio del uso que corresponde á la necesidad; la cual á su vez depende, por lo ménos en parte, de la opinion y costumbre de los pueblos; y así esto es lo que sucede tambien, cuando buscan muchos el bien que se halla colocado en el dinero prestado. Asimismo, así como el cambio de los demás bienes por parte de los que los ofrecen depende de la multitud de éstos y de la abundancia de aquellos unida á la facilidad de hallarse; así tambien el precio del cambio del dinero prestado dependerá de todas estas cosas. Luego, supuesto el Capitalismo, el dinero prestado tiene un precio de que carecería por lo regular; si, como en los tiempos

pasados, fueran pocos los que lo ofreciesen y lo recibiesen. Es así que si el dinero prestado tiene precio de cambio, se puede lícitamente exigir por él tambien un precio, es decir, un interés proporcionado por via de compensacion; lo cual no era lícito en otro tiempo ordinariamente; porque lo ordinario era que el dinero prestado no tuviese precio de conmutacion ó cambio. Luego, etc. (1).»

194.—Por aquí se entenderá la grande sabiduría de la Iglesia en órden á la conducta que ha observado en los diversos tiempos respecto del interés, que suelen llevar los hombres por el dinero prestado. Hasta los tiempos de Benedicto XIV siempre reprobó como ilícito todo lucro exigido por la prestacion del dinero sin los títulos de daño emergente, lucro cesante y peligro del capital, de que hemos hablado más arriba; y áun este mismo Papa en su Encíclica *Vix pervenit* hizo otro tanto, encargando á los que quisiesen prestar que mirasen bien primero ántes de exigir el lucro, si tenían para ello algun motivo especial y extrínseco al mismo mútuo. Mas en los tiempos presentes la Iglesia permite que se lleve un interés moderado por la prestacion dicha, sin que sea necesaria para ello ni áun la misma tasa legal señalada por la autoridad política, como consta por varias respuestas de la Congregacion del Santo Oficio, en que se dice de los que hacen tal género de prestaciones que *no se les debe inquietar* en la conciencia *(non esse imquietandos)* (2). La razon de esta

---

(1) Costa-Rossetti, *Institutiones Ethicæ et Juris Naturæ*, parte IV, cap. 2, sect. 2. § 2. *A*, n. 12, pág. 733-738, Oeniponte, 1883.

(2) Véase el P. Ballerini en la nota al n. 878 de la Teología Moral del P. Gury, donde se encuentran estas respuestas.

diversidad se encuentra en que ahora, por razon del valor especial que ha adquirido *generalmente* el dinero prestado, con la necesidad que tienen de él los muchos hombres de casi todas las clases para la industria y el comercio, hay *siempre* un motivo *general extrínseco al mútuo* para exigir un interés moderado; y así no hay necesidad de que uno, ántes de prestar dinero, mire si tiene un motivo *especial* para exigir algun lucro.

195.—Con esto se ve tambien cómo no hay pugna ninguna entre lo que enseñaba Benedicto XIV en la Encíclica citada, al decir que ni áun cuando se prestase dinero á un negociante rico sería lícito llevarle interés alguno sin algun título especial distinto del mismo mútuo, y lo que ahora parece desprenderse de las respuestas de la Congregacion del Santo Oficio. Porque en tiempo de Benedicto XIV era necesario el título especial, porque no existía el título general ahora existente, merced á ciertas circunstancias accidentales que han sobrevenido posteriormente. Por lo demás, tanto ahora como entónces, siempre es ilícito exigir interés alguno por el solo mútuo ó préstamo; porque esto es intrínsecamente malo, como queda probado en la primera tésis de este mismo párrafo.

CAPÍTULO III.

De los deberes y de los derechos domésticos.

196.—Deberes y derechos domésticos son *aquellos que el hombre tiene como miembro de la familia*. La familia es *un todo orgánico y social, cuyos miembros, esenciales ó posibles*, son *el marido, la mujer, los hijos* y *los criados*. Por consiguiente, para conocer los deberes y los derechos domésticos, es menester que declaremos: 1.° la nocion general de sociedad; 2.° la naturaleza de la sociedad doméstica; 3.° la naturaleza de la sociedad conyugal; 4.° la naturaleza de la sociedad paterna; 5.° finalmente la naturaleza de la sociedad heril. Esto nos dará materia para los cinco artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Idea de la sociedad en general y sus diferentes especies.

197.—Entiéndese por sociedad en general *una cierta agrupacion de séres racionales que se hallan unidos con el amor de un mismo fin y de los medios necesarios para conseguirlo*. La sociedad no es propia sino de séres racionales; porque sólo ellos son capaces de conocer el fin comun á todos los socios y los medios necesarios para alcanzarlo. El fin de toda sociedad debe ser un *bien*, honesto ó inhonesto; porque sólo el bien puede tener razon de fin (Ps. 293; E. 28). Ademas,

este fin debe ser comun á todos los socios, porque él es el que con el atractivo de su bondad ha de producir en sus voluntades un cierto *intento comun* con que se unan mútuamente y sean verdaderas *partes* ó *miembros* de un mismo *todo*. Finalmente, los séres racionales, para ser *socios* ó sea partes y miembros del *todo moral* llamado *sociedad*, deben estar animados de un mismo *intento comun*, con que quieran concordemente, así la consecucion del fin, como la aplicacion de los medios necesarios para conseguirlo; porque sin este intento comun y concordia mútua los tales séres estarían aislados los unos de los otros y no serían verdaderamente partes ó miembros de un mismo todo.

Este intento comun ó concordia mútua en órden á la intencion del fin y á la aplicacion *indeterminada* de los medios, que se presenten como necesarios para conseguirlo, envuelve en sí una voluntad séria y comun á todos los socios de obligarse á poner en práctica todos aquellos medios *particulares* que les sean propuestos como necesarios para la consecucion del fin por quien tenga el oficio de proponérselos en esta forma, ó sea por el representante de la *autoridad*. Porque en toda sociedad bien ordenada se necesita un principio ordenador de los medios con que los socios han de buscar el fin, para que haya unidad y armonía en las operaciones sociales, principio conocido con el nombre de *autoridad;* y por consiguiente, querer de una manera explícita y formal la consecucion del fin comun á todos los socios, es obligarse de una manera implícita y virtual á poner en práctica los medios que hayan de ser presentados como necesarios por el representante de la autoridad dicha.

198.—Por lo dicho se ve que los séres racionales constituyen el elemento material ó sea la *materia* de

la sociedad; y el intento comun ó sea la concordia de todas las voluntades en órden á la intencion de un mismo fin y á la determinacion general de abrazar los medios necesarios para conseguirlo, es lo que se llama la *forma.* Esta voluntad general, en la sociedad que ya está en actual posesion de su fin, cual es la de los bienaventurados en la gloria, no es otra cosa que la *complacencia comun* que tienen todos sus miembros en la posesion del medio con que se hallan unidos á su fin, ó sea de la vision beatífica. Mas en la sociedad que todavía no está en posesion de su fin, sino que debe moverse hácia él para conseguirlo, cual es la sociedad humana aquí en la tierra, la tal voluntad encierra, además del simple amor del fin, la *intencion general* y *comun* de abrazar todos los medios que se presenten como necesarios para la consecucion del fin social; intencion general y comun, que se halla virtualmente contenida en la voluntad ó amor tambien general y comun del fin, de que estan animados todos los socios; porque la intencion eficaz de un fin lleva envuelta y embebida en sí á la intencion tambien eficaz de los medios necesarios para conseguirlo (O. 582). El compuesto de la materia y de la forma mencionadas, ó sea la sociedad, suele designarse con el nombre de *persona moral;* porque, por razon de hallarse compuesta como la persona física de materia y forma y ser un *todo racional* como ella, se asemeja mucho á una persona.

199.—Con esto ya tenemos declarada la nocion de la sociedad en general y designados los dos elementos esenciales de que consta, que son la *materia* y la *forma.* Viniendo ahora á la otra parte anunciada en el artítulo, que es la division, diremos que las sociedades se pueden distinguir unas de otras, ora por los miembros de que se componen, ora por el fin á

que miran, ora por los medios con que á el se dirigen.

200.—*Por razon de los miembros la sociedad* puede ser *espiritual* ó *humana,* segun sean puros espíritus ú hombres los que la componen. En la sociedad de puros espíritus los medios de comunicacion son puramente espirituales; pues los espíritus se hablan unos á otros con solo querer que sus pensamientos sean manifiestos. En la sociedad humana los tales medios son cosas sensibles; pues los hombres no tienen otro medio de hacer patentes sus actos intelectivos y volitivos á los demás que los signos sensibles. Estos signos no deben consistir por fuerza en palabras; sino que pueden servir á este efecto las acciones. Así, el perseverar voluntariamente un hombre con otros de una misma nacion, obrando como uno de tantos y ejecutando las acciones que por su parte se requieren para que manifieste de hecho querer tender al bien comun juntamente con los demás, es señal manifiesta de que quiere formar sociedad con ellos, aunque no lo signifique con palabras. Además, por razon de los miembros, puede ser la sociedad *simple* ó *compuesta;* segun que los seres, de que inmediatamente consta, sean personas *físicas* ó *morales* (198). Así, la familia y la Iglesia por ejemplo son sociedades simples; porque sus elementos inmediatos son personas físicas. Mas la ciudad es una sociedad compuesta; porque sus miembros inmediatos son las familias y no los individuos.

201.—*Por razon del fin* la sociedad puede ser de tantas clases, cuantos son los fines á que pueden aspirar concordemente los hombres, los cuales son innumerables. Así por esta causa, hay sociedades *mercantiles, musicales, vinícolas,* etc., etc. La principal division bajo este aspecto es aquella con que se divide la socie-

dad en *completa* é *incompleta.* Completa es la que mira á un fin universal, para cuya consecucion necesita poner el hombre en ejercicio todas las clases de actividad que en él existen. Incompleta por el contrario es la que no se refiere sino á un cierto bien particular; de modo que, para conseguirlo, no necesita el hombre emplear sino una cierta clase de actividad. Así, la sociedad *filarmónica* por ejemplo es incompleta; porque no tiene otro fin que el de las armonias musicales, para cuya consecucion basta desarrollar aquella actividad del hombre que dice relacion á la música. Mas las sociedades *doméstica, civil* y *religiosa* son completas; porque el fin á que mira cada una de ellas, es universal, ó sea la felicidad temporal ó eterna, y para conseguirlo necesitan poner en ejercicio todas las fuerzas de la humana naturaleza. Algunos sin embargo ponen la sociedad doméstica entre las sociedades imperfectas; porque, aunque tiene por fin la felicidad temporal del hombre, pero no puede conseguirla por sí sola sino de una manera imperfecta y por lo tanto necesita para ello del auxilio de la sociedad civil. Mas el necesitar una sociedad del auxilio de otra para conseguir comodamente su fin no es razon suficiente para que por ello se llame imperfecta; pues tambien la sociedad civil necesita ser ayudada por la doméstica y por la religiosa y ésta por la doméstica y la civil para dirigirse á sus fines propios de una manera conveniente.

ARTÍCULO II.

Naturaleza de la sociedad doméstica.

202.—La sociedad doméstica, llamada *familia* es *una sociedad simple ó compuesta inmediatamente de personas físicas y ordenadas á la consecucion imperfecta de la*

felicidad temporal. En lo de ser simple, conviene con otras muchas sociedades, que no constan inmediatamente sino de individuos; mas en lo de dirigirse á la consecucion incompleta de la felicidad temporal, se distingue de toda otra sociedad, pues esto es propio y peculiar de ella sola. Para declarar la naturaleza de esta sociedad nos serviremos de la siguiente

PROPOSICION.

La sociedad doméstica es una cosa reclamada por la naturaleza humana.

203.—*Demostracion.*—Por la naturaleza humana es reclamado todo aquello, sin lo cual el hombre no puede conservarse ni perfeccionarse (85 y siguientes). Es así que sin la familia no puede conseguir el hombre ninguna de estas cosas. Luego etc.

Prueba de la 1.ª p. de la menor.—El hombre necesita para conservarse de alimentos y vestidos. Es así que en la infancia no se los puede procurar por sí mismo, sino que este cuidado debe estar encomendado á la providencia de los padres ó de quien hace con él sus veces. Luego el hombre durante todo el periodo de su infancia debe hallarse bajo la tutela de sus padres y formando con allos la sociedad doméstica. Además, no solo en la infancia, sino tambien más adelante en la tierna edad necesita el hombre para conservarse del auxilio de sus padres; porque sin él no podría librarse de infinitos peligros, que por lo regular le traerían la muerte. Luego, etc.

Prueba de la 2.ª p. de la menor.—El hombre, abandonado á sí mismo y destituido de la instruccion de sus padres; no obtendría sino con suma dificultad algunos conocimientos imperfectos acerca de los pri-

meros principios de la moral y en órden á la existencia y naturaleza de Dios. Porque para todas estas cosas se necesita hacer algun discurso y levantarse sobre todo esto material y sensible; y el niño no está para hacer nada de esto en su primera edad, cuando se halla distraido por todas las cosas materiales que le rodean, y no piensa sino en jugar y divertirse. Además, áun en los años siguientes, cuando se le va desarrollando la razon, con dificultad podrá sin el auxilio de la enseñanza paterna adquirir un conocimiento cual conviene acerca de la naturaleza divina, de la espiritualidad é inmortalidad de su alma, de la existencia de la otra vida, de los preceptos más principales de la Ley Natural. Porque todas estas cosas, para ser conocidas con el discurso propio y por vía de invencion, requieren gran fuerza intelectiva, ocio para meditar, y gusto para entregarse á las especulaciones metafísicas: lo cual no es comun á la generalidad de los hombres. Porque el vulgo, áun con la instruccion que suelen dar los padres á sus hijos, es por lo regular rudo é ignorante, carece de tiempo para las meditaciones filosóficas, y mira el estudio como una cosa insoportable y sumamente pesada. Finalmente, áun cuando los hombres por sí solos pudiesen adquirir estos conocimientos, esto no lo conseguirían sino á fuerza de grandes sudores y despues de muchos años de trabajo, y mezclando las verdades con muchísimos errores; porque no puede ser otra cosa, considerada la naturaleza de las materias que constituyen el objeto de la Religion y de la Moral. Por donde tendrían que pasar casi toda su vida sin conocer y amar á Dios como es debido, cuando éste es precisamente el fin á que deben aspirar principalmente sobre la tierra; y áun al fin de su vida no podrían cumplir con este deber perfectamente

por los grandes errores de que se hallarían llenas sus inteligencias. Luego el buen orden y recta disposicion de la naturaleza humana exigen manifiestamente que el hombre aprenda todas estas cosas por via de magisterio, mediante la instruccion de sus padres ó de aquellos á quienes hayan ellos encomendado este cuidado. Pues á la providencia de los padres pertenece cuidar que la prole por ellos engendrada tenga, así en el alma como en el cuerpo, todo lo que necesita la naturaleza humana para conservarse y perfeccionarse (1).

204.—COROLARIO.—*Luego los Comunistas obran contra el Derecho Natural, queriendo destruir la familia.* Los Comunistas pretenden que los hijos de los ciudadanos sean alimentados y educados por la Nacion, sin que los padres tengan otro oficio que el de engendarlos. Ahora bien; semejante pretension pugna abiertamente con el Derecho Natural. Porque los padres tienen el estricto deber y por consiguiente tambien el derecho de conservar y educar á sus hijos; puesto que la razon natural dicta que á la providencia de los padres haya Dios encomendado el cuidado de atender á las necesidades de sus hijos, tanto en lo espiritual como en lo temporal, y no á otro ninguno

(1) Por aquí se verá cuán absurdo é impío es el sistema de Rousseau; segun el cual á los jóvenes no se les debe hablar nada de Religion, hasta que hayan llegado á la edad de diez y ocho años, para que así puedan escoger libremente la Religion que mejor les pareciere. De este modo, durante la tercera parte de su vida, se verían precisados á vivir como bestias, sin regla ninguna de moralidad; y además, deberían escoger la Religion bajo el influjo de las pasiones, que entonces bullen poderosas sin el freno de la madura razon que las rija. El resultado natural de la tal eleccion sería por lo regular la Irreligion y el Ateismo.

sino en defecto suyo. Lo único que puede hacer la autoridad en esta parte, es castigar á los padres, si abusan de su derecho educando mal á sus hijos é imbuyéndolos en doctrinas subversivas y contrarias á la tranquilidad pública. Pero áun esto mismo lo debe hacer solamente en los casos extremos, y por causas manifiestamente justas. Porque el derecho de los padres es muy sagrado; y conceder á la autoridad política facultad para ir fácilmente contra él, es proclamar el absolutismo del Estado, convirtiendo á los ciudadanos en puros esclavos de la Nacion. Y en verdad, que esto es lo que pretenden precisamente los defensores del Comunismo; pues dicen que los ciudadanos son esclavos y mercenarios de la Nacion. Pero esta es una doctrina absurdísima, que conduce directamente á los abusos más atroces del despotismo.

205.—Escolio.—Siendo la familia un sér natural y dotado de razon, claro está que á ella hay que aplicarle *proporcionalmente* lo que en el capítulo anterior dejamos escrito acerca de los deberes y derechos individuales. Por consecuencia la familia tambien, lo mismo que el individuo, tiene el deber de dar culto al verdadero Dios y de profesar la Religion verdadera; está obligada á conservarse y perfeccionarse á sí misma, y á socorrer segun sus fuerzas á las demás en sus necesidades; tiene finalmente el derecho de desenvolver libremente su actividad interna en la manera que lo juzgue conveniente, con tal que no vaya contra la Ley Natural y contra el bien universal de la república, al cual debe estar subordinado el suyo propio.

ARTÍCULO III.

Sociedad conyugal.

206.—Sociedad conyugal es *la que resulta del matrimonio entre los cónyuges.* El matrimonio es la *union indisoluble del marido y la mujer para la procreacion y educacion de la prole y para el auxilio mútuo en los usos comunes de la vida.* El marido y la mujer se llaman *cónyuges;* porque ambos van atados al mismo *yugo* de la sociedad doméstica, y forman una sola pareja destinada por la naturaleza á la propagacion del género humano. Se les ha dado tambien el nombre de *consortes;* para indicar la comunidad de vida y de bienes que debe reinar entre ellos, como si los dos fueran una sola persona. Y en efecto: las propiedades físicas, fisiológicas, intelectuales y morales del marido y de la mujer están diciendo á voz en grito que en el plan sapientísimo del Criador ambos son para en uno, y que los dos juntos representan la especie humana en su totalidad: porque cada uno de ellos por sí solo no es sino la *mitad* de la especie.

207. El matrimonio entre los cristianos puede considerarse como *contrato* y como *sacramento;* pues ambas cosas encierra dentro de sí y nunca puede separarse la una de la otra. Por donde con justísima razon ha declarado la Iglesia que el matrimonio civil de los cristianos, celebrado ante los solos funcionarios del Estado, no es matrimonio verdadero sino *torpe y execrable concubinato.* Porque nuestro Señor Jesucristo en la constitucion de su Iglesia ha elevado á la dignidad de sacramento *el mismo contrato matrimonial legítimo;* de manera que el matrimonio entre los fieles, por institucion divina, no puede ser contrato

matrimonial legítimo ó sea verdadero matrimonio, sin que al mismo tiempo sea tambien sacramento.

208.—El matrimonio, como contrato, es *aquel pacto ó convenio, con que el hombre y la mujer se entregan mútuamente sus cuerpos para la procreacion y educacion de la prole en indivisa manera de vida*. Como sacramento, *es este mismo pacto, en cuanto elevado por Jesucristo Nuestro Señor á la dignidad de signo práctico de la union mística y espiritual, con que está unido él mismo para siempre con su esposa la Iglesia*. Sobre la naturaleza del matrimonio ha habido diversos errores. Los Maniqueos lo tuvieron por ilícito; y algunos publicistas de nuestros tiempos juzgan lo mismo, llegando al exceso de proclamar el amor libre y llevando su comunismo hasta las mismas mujeres. Otros admiten la divina ordenacion del matrimonio; pero le niegan la perpetuidad intrínseca, ó defienden cosas contrarias á su unidad, ó lo hacen superior al celibato abrazado por motivo de virtud, ó finalmente someten á la autoridad civil y política áun el mismo matrimonio cristiano. La verdadera doctrina en órden á la naturaleza de la sociedad conyugal y á los derechos y deberes de los cónyuges quedará patentizada en las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La fornicacion es ilícita y por lo tanto el matrimonio ha sido ordenado por Dios para la conservacion del género humano.

209.—*Prueba de la 1.ª p.*—La fornicacion es la union carnal de un hombre y una mujer, que no están casados ni entre sí ni con otra persona. Es así que esta accion está prohibida por la Ley Natural. Luego la fornicacion es ilícita.

Prueba de la menor.—Si fuera permitida la accion dicha, no estaría bien ordenada la naturaleza humana. Porque en tal caso la mujer podría lícitamente tener comercio carnal con muchos varones; y así no se podría conocer quién de ellos había sido el verdadero padre de la prole, y por lo tanto ninguno de ellos estaría obligado á educarla; lo cual es imposible. Porque el Autor de la naturaleza, para obrar con sabiduría, ha debido proveer á la prole una persona fija y determinada que tuviese la obligacion de alimentarla y educarla, siendo ella incapaz de adquirir, ni los alimentos, ni la instruccion por sí misma (203). Es así que Dios no ha podido criar la naturaleza humana sino rectamente ordenada. Luego, al criar al hombre le ha debido prohibir la fornicacion, y esta por lo tanto está prohibida por la Ley Natural.

210.—Y esta prohibicion es grave. Porque como enseña sabiamente Santo Tomás (1), es pecado mortal todo pecado, que vá directamente contra la vida del hombre; y la fornicacion envuelve en sí un desórden grave, que redunda de suyo en detrimento de la vida de la prole, por dejarla sin padre conocido.

Ni se diga contra esto, que puede uno fornicando proveer suficientemente á la educacion de la prole. Porque, como advierte el mismo Santo Doctor (2), lo que cae bajo el dominio de la ley, se considera segun lo que ordinariamente sucede y no segun lo que puede acaecer en algun caso particular; y por consiguiente Dios ha debido prohibir con precepto grave y no leve la fornicacion; porque en el caso contrario lo ordinario sería quedarse la prole sin padre conocido, y por

---

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.* 2. 2. q. 154, art. 1.

(2) Id. *Ibid.* art. 2. Véanse los Wirceburgenses, tom. IV *de virtutibus*. De vitiis temperatiæ oppositis, dub. V.

lo tanto destituida del amparo que le es necesario en sus primeros años.

211.—*Prueba de la 2.ª p.*—Es evidente. Porque el género humano no tiene otro medio para conservarse que la propagacion de los hombres por medio de la generacion. Luego, no siendo lícita en la fornicacion, debe serlo en el matrimonio: el cual por lo tanto es el medio escogido por la divina Providencia para la perpetuacion del linaje humano.

No se sigue de aquí, sin embargo, que todos los hombres tengan obligacion de casarse. Porque la propagacion de la especie no obliga á ningun particular sino en el caso de que su accion generativa sea necesaria para conservarla. Lo cual nunca sucederá; porque, consideradas las inclinaciones naturales de los hombres, es cierto de todo punto que la mayor parte de ellos abrazará el estado del matrimonio.

PROPOSICION SEGUNDA.

El estado de celibato abrazado por motivos de virtud es más perfecto y laudable que el estado de matrimonio.

212.—*Observacion.*—Llámase estado en la presente tésis el *modo de vivir fijo y estable que pueden tener los hombres en un género de vida cualquiera.* Celibato es el *modo de vida profesado por los célibes que tienen el propósito de permanecer solteros*, ora hayan confirmado con voto este propósito, ora no. Decimos *abrazado por motivos de virtud.* Porque el estado de matrimonio es muy conforme á la naturaleza humana; y por lo tanto ningun otro motivo que no sea el de la virtud y de la religion puede hacer que el estado de celibato le iguale nunca en perfeccion. Fuera de que los que, pudiendo

casarse, quieren permanecer célibes por motivos puramente temporales, generalmente hablando, se suelen mover á ello por el horror de las cargas del matrimonio; lo cual es egoismo puro; y además, llevan con demasiada frecuencia una vida harto licenciosa y deshonesta.

213.—*Demostracion.*—1.° Aquello es mejor y más grato á Dios, que más aparta al hombre de los deleites de la carne y de los cuidados temporales; porque le hace más espiritual y le levanta sobre todas estas cosas materiales y terrenas. Es así que en esto vence el estado de celibato abrazado por motivo de virtud al de matrimonio. Porque el primero aparta al hombre de los deleites sensuales y de los cuidados de este mundo, para más unirse con Dios á la manera de los espíritus angélicos; y el segundo por el contrario le introduce en unos y otros. Luego, etc.

214.—2.° Aquello es más perfecto y más agradable á Dios, que da más comodidad para vacar á la oracion y al servicio divino; porque nos aproxima más que ninguna otra cosa á Dios y nos hace familiares y domésticos suyos. Es así que esto hace el celibato abrazado por motivos de religion; y por el contrario el matrimonio retrae de ello por los grandes cuidados que ordinariamente lleva consigo. Luego, etc.

215.—3.° Aquello es más perfecto y más agradable á Dios, que eligieron para sí Nuestro Señor Jesucristo, su Madre Santísima, los Apóstoles y los demás grandes Santos de la Iglesia. Es así que todos ellos escogieron para sí el celibato de que vamos hablando. Luego, etc.

216.—4.° Finalmente, aquello es más perfecto y más agradable á Dios, que como tal fué siempre considerado instintivamente por todos los pueblos de la tierra. Es así que la vida célibe abrazada y guardada por

motivo de virtud y de religion ha sido y es considerada instintivamente por los hombres generalmente como mucho más perfecta y agradable á Dios que el estado de matrimonio, como consta por las Vestales romanas, por la Vestal del templo de Belo, por las Vestales de Atenas consagradas á Minerva, por los sacrificios de los griegos, á los cuales siempre debía asistir alguna Vestal, por los Bonzos de los Japones, por los Bracmanes de la India, por los antiguos sacerdotes de la Persia, por los sacerdotes egipcios consagrados á Ísis, por los mismos monjes de los turcos; para no hablar nada de los religiosos y clérigos cristianos, cuya vida casta ha sido siempre la admiracion de las gentes y lo es áun hoy dia, por más que clamen contra ellos los amigos de la carne. Luego, etc.

Esta es la causa de que sean tan estériles ordinariamente las misiones de los protestantes entre los infieles y tan fecundas las de los católicos. Porque los infieles, al ver con sus mujeres é hijos á los misioneros protestantes, nada advierten en ellos de extraordinario; miéntras que la vida célibe y casta de los misioneros católicos los llena de admiracion, por considerarla, y con razon, como una cosa superior á las fuerzas de la humana naturaleza y que tiene en sí algo de sobrenatural y divino.

217.—Dicen los enemigos del celibato religioso: 1.º El celibato religioso disminuye el aumento de la poblacion y es por lo tanto ménos conveniente al bien social que el matrimonio. 2.º El bien producido inmediatamente por el celibato es un bien particular y el causado por el matrimonio es un bien universal. Luego el matrimonio es preferible al celibato religioso.

218.—*Respuesta.*—Á lo *primero* respondemos en primer lugar, trasmitiendo el antecedente. Porque un pueblo no es un rebaño de ovejas ó una manada de

bueyes, sino una reunion de hombres, cuya felicidad principalmente consiste en tener sus almas adornadas y embellecidas con las virtudes morales. Á esto añadiremos otra respuesta, negando rotundamente el antecedente. Porque, si los célibes religiosos no engendran por sí mismos hijos á la nacion; con sus virtudes y casta vida, hacen que los demás engendren en el matrimonio muchos más de los que engendrarían ellos estando casados. Lo que disminuye la poblacion, no son los religiosos y clérigos, sino las guerras, las emigraciones de los hombres á otros puntos del globo, la incontinencia desenfrenada de los solteros y el vicio calculado de los casados. Todas estas causas disminuirían mucho, si los religiosos y los clérigos tuvieran en el mundo la libertad y proteccion que necesitan para edificar con sus buenos ejemplos, educar con sus sanos principios é instruir con su sólida doctrina á los pueblos. Entre los religiosos principalmente, por fuerza debe haber muchos, no solo virtuosos, sino tambien sabios; porque el religioso, para poder perseverar en su estado, necesita de alguna ocupacion y ésta ordinariamente es el estudio. Así, las órdenes religiosas con su virtud y ciencia son mucho más benéficas á los pueblos de lo que hubieran sido sus individuos quedándose en el siglo y abrazando el estado de matrimonio.

Á lo *segundo* respondemos distinguiendo el antecedente. El bien causado inmediatamente por el matrimonio es un bien universal, *pero de inferior condicion al bien particular producido por el celibato religioso;* se concede. *Es un bien de igual ó superior condicion;* se niega. El bien espiritual y en cierta manera angélico producido por el celibato religioso es de un órden muy superior al del matrimonio; el cual ni siquiera es honesto de suyo, sino indiferente. Porque el engendrar

es cosa honesta ó inhonesta en los cónyuges, segun la intencion con que practiquen el tal acto. De todos modos, el bien del matrimonio no es sino meramente físico, y el del celibato religioso es espiritual y moral (1).

PROPOSICION TERCERA.

El matrimonio es perfectamente uno con unidad de marido y de mujer, é intrínsecamente indisoluble.

219.—*Observacion.*—La unidad del matrimonio que aquí tratamos de demostrar, excluye de sí á la *Poliándria* y á la *Poligamia.* Poliándria es el matrimonio de una mujer con varios maridos al mismo tiempo; y Poligamia el matrimonio de un marido con varias mujeres simultáneas. La Poliándria repugna á la naturaleza del matrimonio absolutamente; la Poligamia no, sino solo como una cosa menos conveniente. El matrimonio puede llamarse indisoluble *intrínseca* ó *extrínsecamente.* Sería indisoluble en la primera manera, si los cónyuges lo pudieran deshacer por sí mismos conviniendo en ello, como sucede en los demás contratos. Es indisoluble en la segunda manera, si ni áun por la autoridad *extrínseca* de ningun superior, á que estan sujetos los cónyuges, puede ser disoluto. Nosotros no hablamos en la presente tésis sino de la primera clase de indisolubilidad. Porque por la autoridad divina ya puede ser disuelto el matrimonio, cuando Dios lo tenga por conveniente; y en

---

(1) Véase el P. Lesio en los Wirceburgenses, *de Virtutibus*, De temperantia, dub. V.

efecto, tanto el matrimonio rato de los cristianos como el consumado de los gentiles que se convierten al Cristianismo, pueden ser disueltos en esta forma por disposicion de Dios Nuestro Señor.

220.—*Prueba de la 1.ª p.*—Si una mujer estuviese casada al mismo tiempo con dos maridos, no se podría conocer con certeza á cuál de ellos pertenece la prole. Luego la Poliándria pugna, lo mismo que la fornicacion, con el fin primario del matrimonio, que es conservar y educar la prole; y por lo tanto se opone absolutamente, como ella, á la naturaleza intrínseca de este contrato.

221.—*Prueba de la 2.ª p.*—En la Poligamia ya es conocido el padre de la prole y por consiguiente ya se puede obtener el fin primario del contrato matrimonial. Por esta causa la Poligamia no repugna absolutamente á la naturaleza del matrimonio; y así Dios Nuestro Señor la permitió á los Patriarcas de la antigua Ley por razones que explican los teólogos. Pero en ella por lo regular no se puede conseguir el fin secundario del matrimonio, que es ayudarse mútuamente los cónyuges en los usos de la vida y en la educacion de los hijos con paz y armonía. Porque naturalmente han de resultar entre las distintas mujeres rencillas, envidias y murmuraciones; porque el marido quiere más á una que á otras, porque al hijo de la una se trata mejor que á los de las demas, etc., etcétera. Con lo cual se hacen imposibles la intimidad y el amor tierno que deben reinar entre los cónyuges. Luego la Poligamia es tambien contraria, aunque en menor grado, á la naturaleza de matrimonio.

222.—*Prueba de la 3.ª p.*—1.º La perpetuidad del matrimonio se necesita para la educacion de los hijos y para la íntima union que debe reinar entre los consortes. *Para la educacion de los hijos:* porque, por una

parte, la educacion requiere para cada hijo la tercera parte de su edad total por término medio; y por otra, los hijos se van sucediendo en el matrimonio durante un largo período de años los unos á los otros de manera, que para cuando los padres han acabado de cumplir con ellos el oficio de criarlos y educarlos, se les ha debido pasar á éstos la mayor parte de su vida. *Para la íntima union de los cónyuges:* porque, no estando unidos los cónyuges para siempre, cada uno mirará en el matrimonio por su bien particular y tendrá siempre puesta la mira en el tiempo de su futura libertad. Por donde los cónyuges no se mirarán ordinariamente el uno al otro sino como dos contratantes aislados, de los cuales cada uno va á hacer su negocio en el matrimonio. Con lo cual ya se ve que no puede haber entre ellos la intimidad y amor que conviene. Luego la naturaleza del matrimonio exige que el hombre y la mujer se casen para siempre, y que no puedan despues por ninguna causa rescindir el contrato por sí mismos.

223.—2.° Si el contrato matrimonial no fuera de suyo perpetuo é indisoluble, quedaría en él perjudicada la mujer. Porque ésta, despues de disuelto el contrato, difícilmente hallaría otro con quien casarse: lo cual no sucedería por regla general al varon. Luego para que sea justo y legítimo, debe ser de suyo perpetuo é intrínsecamente indisoluble.

224.—3.° Finalmente, la indisolubilidad intrínseca del matrimonio Jesucristo, Nuestro Señor, nos la ha declarado manifiestamente. Porque, interrogado por los Judíos si era lícito ó no dar por cualquiera causa libelo de repudio á la mujer, respondió categóricamente que *por ninguna causa* era esto lícito, dando por razon que Dios crió al hombre para la mujer y á la mujer para el hombre y que el hombre no puede

separar lo que Dios ha juntado en uno (1). Es así que las enseñanzas de Nuestro Señor Jesucristo son esencialmente verdaderas. Luego el matrimonio es de suyo perpetuo é incapaz de ser disuelto por el consentimiento de los cónyuges.

225.—Escolio.—Por lo dicho se ve que repugna el *divorcio* propiamente dicho, ó sea la ruptura del vínculo matrimonial en vida de los cónyuges por la sola voluntad de alguno de ellos, ó por el mútuo consentimiento de entrambos. Es lícito, sin embargo, el divorcio impropiamente tal, ó sea la separacion, temporal ó perpetua, de los cónyuges en cuanto á la cohabitacion y al uso del matrimonio; con tal que medien causas suficientes para ello, cuales son el mútuo consentimiento de los cónyuges, el adulterio cometido por uno de ellos, la sevicia con que uno trata al otro, etc., etc.

PROPOSICION CUARTA.

La autoridad civil no tiene ningun poder sobre el matrimonio cristiano.

226.—*Demostracion.*—El matrimonio cristiano no es un mero contrato civil, ni tampoco una cosa separable del tal contrato; sino el mismo contrato matrimonial, en cuanto elevado por Jesucristo Nuestro Señor á la dignidad de sacramento. Luego el matrimonio cristiano es una cosa sagrada, y como tal, puesta por Nuestro Señor Jesucristo *fuera del ámbito* de la autoridad civil; pues la esfera de esta potestad está reducida á las cosas meramente profanas y pertenecientes al órden puramente material y propio de este mundo.

---

(1) Marc. X, 6-9.

227.—Lo único que puede hacer la autoridad mencionada en órden al matrimonio cristiano, es decretar la necesidad de guardar ciertas formalidades *para los meros efectos civiles*, quedando á consecuencia de esto el que no las guarda privado de aquellos beneficios que se conceden á los que las observan, pero no dejando por eso de estar verdaderamente casados los que no quieran someterse á ellas. Y áun en la posicion de estas condiciones ó formalidades estan obligados los gobernantes políticos á obrar de manera, que no causen con ellas perjuicio en lo espiritual á sus súbditos cristianos; porque éstos tienen verdadero derecho para profesar su Religion y por consiguiente tambien para no sufrir detrimento espiritual con ninguna de cuantas disposiciones puedan emanar de las autoridades políticas y civiles.

PROPOSICION QUINTA.

Los cónyuges se deben mútuo amor y fidelidad; la mujer debe al marido obediencia y éste á la mujer consideracion y miramiento.

228.—*Prueba de la 1.ª p.*—Es imposible á los cónyuges sobrellevar como conviene las cargas del matrimonio sin este amor mútuo. Luego uno y otro están obligados á conservarlo y fomentarlo. Además, el matrimonio hace de los dos cónyuges una sola carne y como una sola persona. Luego cada uno debe amar al otro, como si fuera parte de su sér ó *la mitad de su persona*.

229.—*Prueba de la 2.ª p.*—En virtud del matrimonio, el cuerpo de la mujer es propiedad del marido, y el del marido lo es de la mujer. Luego ninguno de ellos puede tener comercio carnal con otras personas,

sin que por esto mismo viole gravemente la propiedad del otro; y por tanto es evidente que se deben en esto fidelidad mútua.

230.—*Prueba de la 3.ª p.*—En la familia debe, por ordenacion divina, haber alguno que tenga el derecho de mandar. Porque sin este elemento la familia careceria del principio de órden, por el cual ha de ser reducida á la unidad la pluralidad de los individuos domésticos; y así la familia sería naturalmente un ser manco, imperfecto, é incapaz de obtener ordenadamente su fin, lo cual repugna á las obras del Criador. Es así que este derecho, llamado *autoridad doméstica*, corresponde por naturaleza al varon; porque el varon es por naturaleza más robusto y más inteligente que la mujer; y por lo mismo tiene más aptitud intrínseca que la mujer, regularmente hablando, para gobernar los negocios de la casa. Luego el gobierno de la familia toca por Derecho Natural al marido, y por consiguiente la mujer le debe obediencia en las cosas de la casa.

231.—*Prueba de la 4.ª p.*—La mujer no es sierva del marido, sino igual y compañera suya. Porque en el contrato matrimonial ambos entran como igualmente necesarios para la posibilidad de los fines del mismo; si bien el marido tiene por naturaleza alguna superioridad sobre la mujer, como acabamos de explicar. Luego el marido debe tratar á su mujer como verdadera compañera suya, y por lo tanto con consideracion y miramiento, sin que le sea lícito mandarle de la misma manera que á los criados ó áun á los mismos hijos.

ARTÍCULO IV.

Sociedad paterna.

232.—Sociedad paterna es *la union moral de los padres con sus hijos en órden á la educacion de los mismos.* Esta union moral es natural y no implícitamente voluntaria, como pensó Pruffendorf, porque nace inmediatamente de la obligacion natural que tienen los padres de educar á sus hijos; obligacion que es, el fundamento del derecho que ellos tienen de darles la educacion dicha, y á la cual corresponde por parte de los hijos la obligacion de recibirla.

233.—El derecho que tienen los pades de mandar á sus hijos, se conoce con el nombre de *pátria potestad.* Porque, aunque pertenece al padre y á la madre; pero es más propio de aquél que de ésta. Porque el cuidar de la educacion de los hijos corresponde más principalmente al padre, que es el superior de la familia, que á la madre; así como á ésta toca con más especialidad mirar por la conservacion de los hijos en los primeros años de su existencia.

234.—La pátria potestad envuelve en sí, no sólo el derecho de mandar á los hijos, sino tambien el de hacerles cumplir los mandatos por medio de la fuerza coactiva; porque sin esto quedaría manca é incompleta y no tendría virtud suficiente para conseguir su objeto. Pero no se encierra en ella el derecho de vida y muerte, ya porque este derecho se opone al amor que deben tener los padres á sus hijos, ya tambien porque no es necesario para el gobierno de la familia; pues los padres pueden castigar suficientemente á los hijos díscolos desheredándolos y echándolos de casa.

235.—El objeto sobre que versa la pátria potestad, lo constituyen todas aquellas acciones de los hijos, que se refieren, ó á su educacion propia, ó al bien universal de la familia. En las demas, cuales son todas aquellas que pertenecen á la eleccion de estado, los hijos son dueños de sí mismos y no pueden ser obligados ni forzados por los padres. Porque las tales acciones son propias del hijo, no en razon de hijo, sino en razon de persona; y miran de suyo, no al bien de la familia del padre, sino al de la vida que ha de hacer el hijo, cuando se halle fuera de la autoridad paterna. Lo único que pueden hacer en esto los padres, es aconsejar á sus hijos, representándoles las justas causas que puedan tener, para apartarlos de la eleccion que tengan por imprudente ó injusta; en cuyo caso los hijos estan obligados á considerar sus razones y á formarse en vista de ellas su juicio sobre lo que más les conviene; para lo cual pueden consultar á personas doctas y prudentes y al mismo tiempo desinteresadas.

236.—Los padres no estan obligados á dar por sí mismos á sus hijos la educacion conveniente; sino que pueden cumplir con este deber por medio de otros, á quienes encomienden este cuidado, con tal que sean personas de toda confianza. Cuando esto hacen, entónces los institutores y maestros á quienes encomiendan sus hijos, ocupan el lugar de los padres; y tienen por lo tanto los mismos derechos que ellos para obligarlos en conciencia á que estudien lo que les enseñan y para compelerlos con castigos moderados á que cumplan con este deber. Sin embargo, en esto de castigar deben los maestros, ántes de encargarse de los alumnos, averiguar hasta dónde se extienden las atribuciones que les conceden los padres: para que sepan á qué atenerse en las necesidades ocurrentes,

y puedan justamente echarlos de sus aulas por díscolos, cuando para educarlos é instruirlos son insuficientes las concedidas.

237.—El derecho que tienen los padres de encomendar á las personas de su confianza la educacion é instruccion de sus hijos, por ningun Gobierno puede ser violado; puesto que no se deriva de la autoridad civil, sino de la obligacion natural que todos ellos tienen de dar á sus hijos la educacion y la instruccion correspondientes á la condicion de cada uno. Por consecuencia, en las naciones donde la enseñanza oficial es láica y no se ejerce bajo la direccion de la Iglesia, el Gobierno atenta manifiestamente contra el derecho paterno, si obliga á los padres á llevar á sus hijos á las Escuelas, á los Institutos y á las Universidades del Estado. En las tales naciones la enseñanza, tanto superior como inferior, debe ser forzosamente libre, si se han de guardar á los padres íntegros é intactos los derechos que por la Ley Natural les corresponden. Enhorabuena que el Gobierno proponga programas en los diferentes ramos del saber, para que segun ellos puedan ser examinados los que deseen ser habilitados para los cargos públicos. Pero el estudio de las materias contenidas en estos programas debe ser abandonado á la enseñanza libre; y la respuesta exigida á las preguntas no debe ser tal, que comprometa las creencias religiosas de ningun ciudadano, porque de lo contrario se violaría gravemente la libertad de conciencia tan cacareada por los defensores de la enseñanza láica. Los secuaces del Liberalismo cometen en esto una grandísima injusticia, queriendo obligar á los padres á que eduquen é instruyan á sus hijos precisamente segun las ideas de los gobernantes. Si proclaman la libertad en materia de Religion; que dejen á cada uno pensar en esto á su mane-

ra, y no obliguen á nadie á hacer pública profesion de sus doctrinas pestilentes para poder ocupar algun lugar en la república. Proclamar la libertad absoluta y luego usar en la práctica la intolerancia más completa, es ejercer la más abominable de todas las tiranías, que es la que se presenta cubierta con el manto de la hipocresía.

238.—Pero se dirá: Los hijos son miembros de la sociedad y ésta tiene el derecho de vigilar sobre la vida, doctrina y costumbres de los ciudadanos.

Á esto respondemos: 1.° Que los hijos, mientras se hallan bajo el dominio de la pátria potestad, no son propiamente ciudadanos ni miembros de la sociedad, sino *domésticos* y *miembros de la familia;* porque la república no se compone inmediatamente de individuos, sino de familias. Por consiguiente, á la sociedad no le queda en esta parte sino el derecho de vigilar cómo cumple con su deber el padre de la familia; para castigar el abuso de su poder, si es que educa mal á sus hijos, imbuyéndolos en doctrinas subversivas y contrarias á la tranquilidad pública. 2.° Que en las naciones, donde se tiene por una de las bases de la Constitucion la libertad de conciencia y se establece por el Gobierno la enseñanza láica, la nacion no reconoce en sí derecho alguno para vigilar la vida, doctrina y costumbres de nadie, sino en cuanto estas cosas van directamente contra el órden público, y la educacion é instruccion libres no van directamente contra este órden, segun las doctrinas de los que abogan por la enseñanza láica. Por consiguiente, al proclamar los Liberales la libertad de conciencia y establecer luego en la república el monopolio de la enseñanza oficial, incurren en una contradiccion manifiesta y violan abiertamente uno de los derechos más sagrados que tienen los ciudadanos, que es el de

dar á sus hijos la educacion é instruccion que mejor les parezca para el bien espiritual de sus almas.

239.—Con lo dicho ya se ve con toda claridad cuáles son los deberes de los padres para con sus hijos y de los hijos para con sus padres. Los padres estan obligados por el Derecho Natural á alimentar á sus hijos, á educarlos, haciendo que sepan los deberes para con Dios, para con los demás y para consigo mismos y que los practiquen, á darles la instruccion correspondiente á su familia, y á colocarlos en el estado que ellos elijan libremente, dándoles para ello el dote proporcionado á sus bienes. Los hijos, en virtud del mismo Derecho mencionado, deben á sus padres amor, respeto y reverencia durante toda su vida; obediencia en lo concerniente á su educacion y á las cosas de la casa, mientras sean miembros de ella y vivan sujetos á la autoridad paterna; socorro y ayuda finalmente en los casos de necesidad grave, cuando ya se han emancipado y se hallan fuera de la pátria potestad. El tiempo de esta emancipacion no está determinado por la naturaleza: en general puede decirse que el hijo puede, atendido el solo Derecho Natural, hacerse independiente de sus padres ó emanciparse, cuando ya es capaz de gobernarse por sí mismo. Pero como este tiempo es vário en los diferentes indivíduos, á la autoridad de los gobernantes políticos corresponde el fijarlo, atendiendo al grado de cultura á que ha llegado la nacion. Entre los Romanos la emancipacion del hijo no comenzaba sino á la edad de los veinticinco años, entre los Modernos actualmente comienza á los veintidos, á los veintiuno y áun á los veinte, segun los diferentes pueblos.

ARTÍCULO V.

Sociedad heril.

240.—Llámase sociedad heril *la union moral del criado ó del esclavo con el amo en órden á la prosecucion de los bienes útiles á la familia de este segundo.* Dícese criado *aquel que, por medio de un contrato oneroso, se entrega al servicio de otro, para trabajar en provecho suyo por un cierto precio durante un cierto número de meses.* Siervo ó esclavo es *la persona extraña á una familia y aplicada legítimamente á ella, para trabajar en provecho de la misma durante todos los años de su vida.* Esta sociedad es lícita: porque un hombre puede vender á otro sus acciones, si le acomoda; y por lo que hace á la esclavitud moderada, ya hemos probado más arriba (167) que no es de suyo absolutamente contraria al Derecho de la naturaleza. Pero no es natural sino voluntaria; porque por naturaleza todo hombre es libre y ninguno está destinado á ser criado ni siervo de otro. El criado no se pone á servir sino por medio de un contrato oneroso: luego es manifiesto que la sociedad por él formada con su amo es voluntaria y no natural. El siervo puede nacer esclavo, por ser hijo de una esclava; pero el primero de sus ascendientes que comenzó á ser siervo, no lo fue por nacimiento, sino por la accion libre del hombre. Por consiguiente, tampoco es natural sino voluntaria, al menos radicalmente, la sociedad del siervo con su señor.

241.—La sociedad heril es muy conforme á la naturaleza, tratándose de sirvientes que no sean siervos sino criados. Porque la naturaleza humana lleva

consigo las desigualdades individuales, que dan orígen á la distincion de clases entre pobres y ricos y por medio de ella á la sociedad heril compuesta de amos y criados. No se puede decir otro tanto, hablándose de los esclavos de nacimiento: pues tal género de esclavitud es manifiestamente indigno de la personalidad humana; razon por la cual no se dió tregua ni descanso la Iglesia de Jesucristo, hasta que la vió desterrada del mundo. Algunos doctores católicos llegan á considerarla como ilícita é injusta en general y siempre que no se trata de algunos casos excepcionales (1). Y el mismo Lugo confiesa que, atendido el solo Derecho Natural, no parece que una mujer, al venderse por esclava, pueda obligar á ser tambien esclavos á los hijos que despues conciba en su nuevo estado; razon por la cual recurre para esto al auxilio de las leyes civiles (2).

242.—El amo puede mandar á los criados y á los siervos todas aquellas cosas que sean conducentes al buen gobierno de la casa, y ellos en esto estan obligados á obedecerle; pues unos y otros se hallan bajo la autoridad del jefe de la familia y tienen obligacion de cooperar al bien de ella como miembros suyos. Pero tambien el amo debe cuidar de ellos como de personas encomendadas á su cuidado, haciendo que sepan las cosas necesarias para salvarse y procurando que guarden los mandamientos de la Ley santa de Dios: pues la autoridad que Dios le ha dado en la familia, á estos bienes debe mirar principalmente; y

---

(1) Por esta opinion se pronuncia el P. Cossa-Rosetti en sus *Institutiones Ethicæ et Juris naturæ*, thes. 148, pag. 451. Oeniponte, 1883.

(2) Lugo, *De Just. et Jure*, disp. 6, sect. 2, n. 16–17.

del uso que haga de ella, debe responder al divino Juez, que es Señor de los señores y Dueño absoluto de todos cuantos tienen algun dominio sobre la tierra.

CAPÍTULO IV.

De los derechos y deberes civiles y políticos.

243.—Llámanse derechos y deberes civiles y políticos en general *los que corresponden á una persona en razon de miembro de la sociedad política.* En un sentido más estricto se entiende por Derecho Político *la coleccion de leyes, derechos y deberes, que miran próximamente al Gobierno de una nacion y á las relaciones del mismo con los ciudadanos;* y por Derecho Civil, *el conjunto de leyes, derechos y deberes, que miran próximamente á las relaciones de unos ciudadanos con otros.* Por donde derechos y deberes políticos serán *aquellos, que ordenan las relaciones que deben mediar entre los súbditos y el superior de una nacion;* y derechos y deberes civiles, *los que ordenan las relaciones de unos súbditos con otros.* Llámase sociedad política, estado, nacion, república, reino, etc., *la coleccion de muchas familias, que tienden unidas ordenadamente á la consecucion de un bien comun con independencia de otras agrupaciones semejantes.* Para conocer los deberes y los derechos que vamos á considerar en este capítulo, es menester que estudiemos primero la naturaleza tanto de la sociedad como de la autoridad política, y las funciones propias de esta segunda. Por

tanto dividiremos la materia en cuatro artículos: el primero de los cuales versará sobre la naturaleza de la sociedad política, el segundo sobre la naturaleza de la autoridad del mismo género, el tercero sobre las funciones de esta fuerza social, el cuarto finalmente sobre los derechos y deberes políticos.

ARTÍCULO PRIMERO.

Naturaleza de la sociedad política.

244.—El conocimiento científico de una cosa se adquiere descubriendo las causas de la misma. Por tanto, conoceremos la naturaleza de la sociedad política, cuando hayamos averiguado sus causas, *eficiente, material, formal* y *final*. De ellas trataremos en los cuatro parágrafos siguientes; el primero de los cuales nos declarará el orígen de la sociedad política, el segundo los elementos de que está próximamente compuesta, el tercero la forma sustancial que da el sér de *miembros sociales* á los individuos de la república, el cuarto finalmente el fin á cuya consecucion está ordenada de suyo la sociedad dicha.

§ I.—Orígen de la sociedad política.

245.—Sobre esta cuestion existen tres opiniones principales. La primera es la de Rousseau, quien considera la sociedad política como un efecto puramente accidental y dependiente de la libérrima voluntad de los hombres, que quisieron en un principio formar diferentes agrupaciones por pura conveniencia. La segunda es de algunos Modernos, que pretenden explicar el orígen de las sociedades por el simple hecho de proceder unas familias de otras ó de

encontrarse unas con otras en alguna parte del globo terrestre, al modo que se forma por ejemplo un rebaño por el mero hecho de propagarse naturalmente las ovejas unas de otras ó de hallarse todas ellas juntas en un lugar. La tercera finalmente es la de los Escolásticos: segun los cuales, los hombres estan determinados á vivir en sociedad política por el impulso de la misma naturaleza, y por lo tanto la vida civil y política les es natural, y no puramente libre como afirma Rousseau; pero al mismo tiempo todas cuantas sociedades políticas forman, las producen, no por el simple hecho de proceder unos de otros, como sostienen los de la segunda opinion, sino por la voluntad general que todos ellos tienen y mútuamente se manifiestan, con las palabras ó con las obras, de vivir reunidos y tendiendo concordemente á la consecucion de un bien comun á todos ellos.

246.—Así se ve que la doctrina de los Escolásticos en la presente cuestion ocupa un lugar *medio* entre las otras dos opuestas y extremas de Rousseau y de los Modernos. No admite lo que asienta el filósofo ginebrino, al enseñar que el estado natural del hombre es el de aislamiento completo y destituido de todo vínculo político; pero tampoco tiene por verdadero el que las sociedades humanas sean hechos puramente naturales y no debidos en manera alguna al libre consentimiento de los hombres. Rechaza el contrato social de Rousseau; segun el cual los hombres, despues de haber vivido aislados los unos de los otros y haciéndose mútuamente la guerra á manera de fieras, se juntaron en sociedad *por pura conveniencia,* y determinaron lo que había de ser honesto ó inhonesto, lícito ó ilícito entre ellos. Pero no niega toda especie de contrato en la formacion de las sociedades políticas, como hacen los Modernos arriba indicados·

sino que pone como causa *inmediata* de toda sociedad política particular la voluntad *físicamente* libre de los que convienen en formarla, y como causa *mediata* la *necesidad moral* con que todos ellos se hallan determinados é invenciblemente impelidos por la naturaleza á vivir en sociedad. Esta doctrina sapientísima de los Escolásticos es la que vamos á defender en las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La naturaleza del hombre reclama la vida civil y política: por donde debe ser rechazado como evidentemente falso el contrato social de Rousseau.

247.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.° Lo que es comun, constante y uniforme entre los hombres, no puede ser atribuido en ellos á circunstancias particulares, sino á la naturaleza humana; pues ella sola, por ser siempre una misma en todos, es la que posee los caracteres de universalidad, constancia y uniformidad, que se requieren en la causa del tal efecto. Es así que en donde quiera que se encuentran hombres, los hallamos siempre agrupados y viviendo vida civil más ó menos perfecta: pues todos cuantos hombres pueblan hoy dia el globo, viven de esta manera; y lo mismo ha sucedido en los tiempos antiguos, segun consta por las historias. Luego la vida civil y política es un hecho natural al hombre, ó sea reclamado por su naturaleza.

248.—2.° El hombre no nace como los demás animales provisto de todo cuanto necesita para conservarse, sino que se lo debe procurar con el discurso de su razon y con la ayuda de sus semejantes. Luego esta

ayuda está reclamada por su naturaleza; y por consiguiente tambien lo está la vida civil, sin la cual es ella moralmente imposible. Así, no estando muchas familias unidas entre sí para defenderse de los ladrones y salteadores, éstos las acometerían y destruirían impunemente; y no prestándose mútua ayuda con la comunicacion de sus conocimientos, adquiridos ora con el raciocinio, ora con la experiencia, carecería cada una de ellas de muchas cosas necesarias para la vida.

249.—Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «Es natural al hombre ser animal social y político y vivir reunido con otros más de lo que lo están todos los demás animales, como lo muestra su misma necesidad natural. Porque á los demás animales, la naturaleza les preparó la comida, los vistió de pelos, los armó de defensas, como dientes, cuernos, uñas, ó por lo ménos velocidad para la fuga. Mas el hombre nace destituido de todas estas cosas; y en lugar de ellas ha recibido la razon, por la cual puede adquirirse cuanto necesite con el ejercicio de sus manos, pero sin bastar para este efecto la razon individual de cada uno. Porque un solo hombre no podría por sí adquirir lo suficiente para los usos de la vida. Luego es natural al hombre vivir reunido con otros muchos en vida social. Añádase á esto, que los demás animales tienen su industria natural ó innata para buscar las cosas que les son útiles y huir de las nocivas; y así la oveja, por ejemplo, naturalmente mira al lobo como enemigo de su naturaleza. Otros animales conocen por su instinto natural las yerbas medicinales y las demás cosas que les son necesarias para conservar su vida. Mas el hombre no conoce naturalmente sino en general las cosas necesarias para esto, en cuanto que al conocimiento de ellas puede llegar con el dis-

curso, partiendo de los primeros principios. Es así que un solo hombre no puede llegar por sí solo al conocimiento de todas estas cosas. Luego al hombre le es necesario vivir reunido con otros muchos, para que los unos sean ayudados por los otros y las diversas clases se ocupen en investigar por medio de la razon diversas cosas (1).»

250.—3.° Finalmente, la facultad de comunicarse todos los hombres mútuamente sus ideas por medio del habla, la benevolencia natural ó deseo innato de hacerse bien los unos á los otros mirándose como amigos y participantes de una misma esencia, y la perfectibilidad tambien innata de que todos ellos estan dotados, y por la cual son capaces de ser instruidos los ignorantes, y ayudados los necesitados por los que abundan en algun género de bienes, están diciendo á grandes voces que el hombre ha nacido para vivir en sociedad civil con los demás. Porque el habla no tiene otro fin natural que el de unir las inteligencias de lòs diversos hombres por medio de la comunicacion de las ideas; la benevolencia no mira de suyo sino á unir las voluntades de todos mediante la comunicacion de bienes, realizada por los hombres al encontrarse los unos con los otros; la perfectibilidad finalmente empuja á los hombres con gran fuerza á buscarse unos á otros, para perfeccionarse mútuamente y obtener por medio de los demás los bienes que no pueden conseguir por sí mismos. Luego es evidente que el hombre está destinado por el Autor de la naturaleza á vivir vida civil y política con los demás individuos de su especie.

251.—*Prueba de la 2.ª p.*—El contrato social de Rousseau consiste en el convenio mútuo que, segun este

---

(1) Santo Tomás, *De Regimine Principum*, lib. 1, cap. 2.

filósofo, celebraron los hombres en los remotísimos tiempos de la antigüedad, despues de haber andado solitarios y errantes por los bosques, y en que se comprometieron libérrimamente, por pura conveniencia y sin necesidad de ninguna clase, á vivir en adelante reunidos en sociedad y desposeidos de su nativa independencia. Es así que los hombres estan moralmente necesitados por la naturaleza á vivir en sociedad política; y no se hallan por lo tanto en ella libérrimamente, por pura conveniencia y sin necesidad de ninguna clase, como consta por lo que acabamos de demostrar. Luego el contrato social de Rousseau es manifiestamente falso.

252.—Además, el tal contrato es ficticio y absurdo. *Ficticio:* porque en ninguna parte consta que hayan celebrado los hombres tal convenio, antes todas las historias nos dicen que los hombres no han estado nunca en ese estado de aislamiento, que finge el filósofo citado; pues todas nos presentan á los hombres, de que nos hablan, reunidos en sociedad política más ó ménos perfecta. *Absurdo:* porque hace á los hombres inventores de la moral y autores de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo ilícito, de lo honesto y de lo inhonesto, destruyendo de este modo la moralidad objetiva é intrínseca de las acciones humanas y poniendo como principio del Derecho Natural la libre voluntad de los hombres; lo cual no puede ser más absurdo (33 y siguientes; E. 63 y siguientes).

253.—Corolario.—*Luego es igualmente falso el sistema de Hobbes en órden al origen de la sociedad humana.* La razon es evidente. Porque este filósofo dice, como Rousseau, que los hombres en un principio vivieron separados unos de otros en las selvas, sin moralidad alguna; y que despues, juntándose libremente, determinaron lo que en adelante había de ser

tenido por honesto ó inhonesto, lícito ó ilícito, justo ó injusto (E. 58). Además, añade que el estado natural del hombre es el de *la guerra de todos contra todos;* porque la vida civil no está reclamanda por la naturaleza humana, sino que es un hecho puramente libre, y así al hombre no es natural sino el estado de salvagismo, que tenian los individuos de la especie humana ántes de juntarse en sociedad, haciéndose los unos la guerra á los otros lo mismo que las fieras. Ya hemos visto en la tésis que acabamos de demostrar, cuán absurdo es semejante aserto.

254.—Contra lo defendido en la presente tésis se podría argumentar en esta forma: Si la vida civil y política está reclamada por la naturaleza humana; contra esta naturaleza obraría quien se recogiese á hacer vida solitaria en algun lugar desierto. Mas esto es completamente falso: porque los anacoretas cristianos de los primeros siglos de la Iglesia hicieron tal género de vida; y no por eso son vituperados, como deberían serlo en el caso contrario. Luego etc.

255.—*Respuesta.*—Á esto respondemos, distinguiendo la mayor del silogismo. Si la vida civil y política estuviera reclamada *como fin* por la naturaleza humana; contra esta naturaleza obraría, quien se recogiese á hacer vida solitaria en algun lugar desierto; se concede. Si la tal vida está reclamada *sólo como medio;* se niega. La vida civil y política no está dictada por la naturaleza sino como *un simple medio de conservacion y de perfeccion* para las diferentes familias. Por consiguiente, si algun individuo humano, *por razones especiales y no comunes á los demás hombres,* no necesita ya de la sociedad civil, ni para conservarse, ni para perfeccionarse, no obra contra la naturaleza humana retirándose á un desierto á hacer vida solitaria, más propia de ángeles que de hombres. Esto

es lo que hicieron los anacoretas mencionados; los cuales llevaron en el desierto una vida, no antinatural, sino sobrehumana; y por esto justamente son alabados como seres *extraordinarios* y superiores en perfeccion á la generalidad de los hombres.

PROPOSICION SEGUNDA.

La causa eficiente próxima de las distintas sociedades civiles no es la vecindad del lugar, ni el dominio sobre el territorio, ni el parentesco de las familias, ni la procedencia de las mismas de un tronco comun, ni finalmente el hecho de la fuerza.

256.—*Observacion.*—Decimos *causa eficiente:* porque no negamos que la propagacion de las familias de un mismo tronco sirve de *medio ó disposicion* para que la verdadera causa inmediata, á cuya accion se debe el orígen de las distintas sociedades civiles, pueda producir su efecto; antes confesamos que la propagacion mencionada es *el medio ordinario*, por el cual las diferentes familias *se disponen* á formar la agrupacion que llamamos *ciudad* ó *sociedad civil.* En este sentido es muy verdadero lo que escribe Ciceron con estas palabras: «Cum hoc sit natura commune omnium animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis; deinde una domus, communia omnia. Inde autem est principium urbis et quasi seminarium reipublicæ. Sequuntur enim fratrum conjunctiones, post consobrinorum sobrinorumque; qui, cum una domo jam capi non possint, in alias domos tamquam in colonias exeunt. Sequuntur connubia et affinitates, ex quibus etiam plures propinqui; quæ

propagatio et soboles origo est rerumpublicarum (1).» Además de este medio ordinario, pueden darse otros accidentales suministrados por varios hechos físicos, como son la victoria justa ó injusta alcanzada en la guerra, el sobrevenir una ó varias familias al lugar habitado por otras, etc., etc. Todos estos son hechos físicos que pueden *dar ocasion* á que varias familias formen por su propia voluntad la agrupacion llamada *sociedad civil;* pero no son *verdaderas causas físicas y eficientes* de la misma.

Decimos ademas *causa eficiente próxima;* porque la remota es la intrínseca condicion de nuestra naturaleza, por la cual son moralmente necesitados los hombres á vivir vida social y no solitaria, como consta por lo demostrado en la proposicion anterior.

257.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º La vecindad del lugar puede ser causa de que las familias vecinas tengan alguna vez obligacion de socorrerse las unas á las otras conforme á la ley general de la caridad, ó que contraigan relaciones amistosas, ó que se sientan movidas á reunirse socialmente formando una sola ciudad. Pero de ninguna manera puede hacer por sí sola que las tales familias esten obligadas con obligacion de justicia legal á atender concordemente como partes de un solo todo á la prosecucion de un bien material comun á todas ellas; como no obliga á dos reinos vecinos á fundirse en uno solo y á procurar de comun acuerdo el bien temporal de entrambos. Luego la vecindad de las familias no basta por sí sola para dar la existencia á ninguna sociedad política.

258.—Dice muy bien el P. Suárez: «No basta la cercanía local: porque de ella resulta cierta vecindad, la cual á lo sumo suele producir cierta amistad ó fami-

(1) Ciceron, *De Officiis*, lib. 1. cap. 17.

liaridad, pero no unidad moral ó comunidad, como puede comprobarse áun con lo que sucede á dos ó tres familias ó monasterios que viven próximos entre sí en un lugar desierto (1).»

259.—*Prueba de la 2.ª p.*—El dominio adquirido sobre un territorio podrá cuando más dar al dueño derecho para no permitir que se establezca en él familia alguna sino bajo la condicion de que *quiera formar* con él sociedad política; pero no podrá hacer por sí solo que el puro hecho de permitirles vivir en aquel lugar convierta á las tales familias en miembros de una comunidad nueva que ántes no existía. De la sola permision de vivir en el tal lugar no resultará sino pura proximidad local de diferentes familias, como si el terreno no hubiera pertenecido ántes á nadie. Decir otra cosa, es confundir torpemente el dominio de propiedad, el cual no mira formalmente sino al bien últil y privado del propietario, con el dominio de jurisdiccion política, el cual está dirigido totalmente al bien público y comun de toda la república. Luego el tal dominio es insuficiente por sí solo é independientemente del consentimiento de las familias para hacer que resulte sociedad alguna política.

260.—Ni se diga que el dominio en cuestion, combinado con la obligacion que todo hombre tiene de impedir los pecados de sus semejantes, es suficiente para este efecto. Porque la obligacion dicha es obli-

---

(1) «Nec sufficit sola propinquitas secundum locum: nam inde consurgit vicinitas quædam, quæ ad summum inducere solet aliquam amicitiam vel familiaritatem, non tamen moralem unitatem vel communitatem, ut usu etiam comprobari potest in duabus vel tribus familiis vel monasteriis in deserto viventibus in proprinquis locis (Suárez. *De opere sex dierum,* lib. 5, cap. 7, n. 3).»

gacion de caridad y no de justicia; y por lo tanto ella, de suyo y por sí sola, no da al dueño del territorio derecho para procurar impedir los pecados de sus semejantes, *obligándolos como superior, sino amonestándolos como amigo.* Lo cual no basta para que haya sociedad política entre ellos: porque los deberes de caridad son diferentes de los deberes jurídicos; y se deben cumplir haciendo bien, no solo á los conciudadanos, sino tambien á los hombres de todas clases.

261.—Demos que el dueño del territorio, en virtud del deber de caridad sobredicho, tenga el derecho de no consentir que vivan dentro de sus tierras los que no quieran guardar los preceptos de la Ley Natural; lo cual sin embargo con razon puede negarse en muchos casos. Pero por este solo derecho él no es superior de ellos ni ellos súbditos suyos. Porque el tal derecho no hace de suyo más que habilitarlo para ofrecer á los demás un cierto bien que ellos pueden reusar sin violar las leyes de la justicia legal; lo cual no sucede cuando los súbditos reusan someterse á la ley ó mandato del superior. Luego el derecho mencionado no produce por sí solo relacion alguna política entre el dueño del territorio y las otras familias que quieren vivir en él; y por lo tanto es incapaz por sí solo de dar origen á la sociedad política.

262.—*Prueba de la 3.ª p.*—El parentesco tampoco puede por sí solo producir obligacion alguna de justicia legal. Porque él de suyo no obliga sino á un amor especial que se deben tener unos á otros los consanguíneos y los afines mediante la virtud llamada *piedad;* la cual es distinta de la que liga á los ciudadanos con la república y que se conoce con el nombre de *justicia legal.* Porque la piedad no se puede ejercer sino con los parientes, y no mira sino al bien privado suyo: mas la justicia legal corresponde á todo género

de ciudadanos y no mira directamente sino al bien público de toda la comunidad. Es así que donde no hay obligacion alguna de justicia legal, no hay sociedad política; porque ella es la que ha de ordenar las diferentes partes de la comunidad á la comunidad misma (127). Luego el parentesco por sí solo no es suficiente para dar origen á la sociedad política.

263.—*Prueba de la 4.ª p.*—1.º Las diferentes familias que se supongan proceder de un mismo tronco comun, no tienen por el solo hecho de la tal procedencia otro vínculo entre sí y con la familia madre que el de parentesco. Porque el número mayor ó menor de familias es una cosa accidental y no puede por tanto por sí solo hacer que varíen las relaciones esenciales entre todas ellas, mudándolas de familias civilmente independientes y autónomas en familias subordinadas y sujetas á un superior político. Es así que el parentesco por sí solo es incapaz de dar orígen á sociedad civil alguna, segun lo que acabamos de probar en el número anterior. Luego la propagacion de muchas familias de un mismo tronco comun no es la verdadera causa eficiente inmediata de las sociedades políticas.

264.—2.º En tanto sería la propagacion dicha causa verdadera de sociedades políticas, en cuanto que por el solo hecho de propagarse muchas familias de un solo padre se convirtiese éste de simple cabeza de familia en verdadero rey, trasformándose naturalmente y sin el consentimiento de las familias mencionadas su autoridad doméstica y paterna en política y régia. Es así que la tal trasformacion es imposible: 1.º Porque la autoridad paterna y doméstica deja de existir naturalmente, cuando los hijos han llegado á la edad adulta, en que pueden gobernarse por sí mismos; y así mal se puede trasformar en régia, cuando

ya no existe. 2.° Porque la autoridad paterna no se extiende á los nietos, biznietos, tataranietos, etcétera, sino á los hijos solamente; por donde mal podrá la autoridad doméstica de la familia madre sufrir la trasformacion dicha con respecto á los nietos, biznietos, etcétera, cuando nunca los ha tenido bajo su imperio. 3.° Porque la autoridad paterna que los hijos, nietos, biznietos, tataranietos, etc., del primer padre tienen sobre sus propios hijos, es igual á la que tiene el primer padre sobre los suyos y no sujeta ó subordinada á ella; pues todas se fundan en el mismo hecho de la generacion. Por donde el solo hecho de la propagacion de las familias procedentes de un solo tronco no puede hacer que todas estas familias queden sujetas ó subordinadas á la familia del primer padre en la forma que lo estan los súbditos á su soberano. 4.° Finalmente, porque la autoridad doméstica es esencialmente distinta de la política; y por tanto la autoridad doméstica del primer padre nunca puede ser autoridad régia ni con respecto á sus hijos, ni respecto de los nietos, biznietos, etc., etc., lo cual sin embargo se necesita para que el primer padre, por el solo hecho de multiplicarse mucho su descendencia, se convierta naturalmente y sin el consentimiento tácito ni expreso de sus descendientes, de simple padre en verdadero rey de todos ellos. Luego la propagacion sobredicha no es causa eficiente inmediata de ninguna sociedad política.

265.—*Prueba de la 5.ª p.*—1.° La fuerza por sí sola no puede ser fundamento de órden jurídico alguno. Luego ella no puede dar por sí misma origen al órden jurídico de la sociedad política, sin el cual no es ésta posible. 2.° La obligacion de no resistir á la fuerza física, que pueda sobrevenir á varias familias acometidas por algun poderoso invasor, no es obligacion

de justicia legal, sino ó de caridad para consigo mismas ó de justicia comutativa. Porque, si la fuerza es injusta y no pueden contrastarla; tendrán obligacion de aguantarla, miéntras sean incapaces de hacer otra cosa, para librarse de mayores males: lo cual no es obrar por obligacion de justicia legal, cual es la que tienen los súbditos con respecto á su superior, sino por obligacion de caridad para consigo mismo. Y si es justa; la obligacion de no resistirle será obligacion de justicia conmutativa, la cual pone órden de igualdad entre los iguales, y no de justicia legal reguladora de las relaciones que median entre los súbditos y el superior. Porque la tal fuerza tendrá entónces razon de compensacion justa en cambio de las injurias inferidas por un igual á otro igual; y así pertenecerá á la justicia conmutativa. Es así que, mientras no haya relaciones de justicia legal entre varias familias, no forman ellas sociedad política, por más que tengan proximidad local ú otro género de relaciones cualesquiera. Luego la sola fuerza por sí misma, sea justa ó injusta, no es capaz de dar orígen á sociedad política ninguna.

266.—Cuando la fuerza es justa, las familias á quienes se infiere y que no pueden pagar de otro modo el agravio inferido por ellas al invasor, tendrán obligacion de sufrirla por via de compensacion, durante todo aquel tiempo que sea reclamado por la justicia conmutativa. Si este tiempo no es perpétuo; las familias así castigadas quedarán libres y dueñas de sí mismas apenas llegue á su término la condena. Y si es perpétuo; tendrán obligacion de vivir siempre bajo la jurisdiccion del vencedor, pero no por el solo hecho físico de haber sido vencidas, sino por el hecho moral de no tener con qué pagar de otra manera las injurias cometidas contra el vencedor con su voluntad libre.

PROPOSICION TERCERA.

La causa eficiente próxima de las distintas sociedades políticas es el consentimiento comun, explícito ó implícito, prestado por las familias que las forman.

267.—*Demostracion.*—1.º Sin el consentimiento comun con que las familias mencionadas convengan en hacer todas juntas vida política, ningun otro hecho es suficiente para producir la sociedad civil; y con solo darse este consentimiento ya existe la sociedad en cuestion. Luego él es la verdadera causa eficiente próxima de las distintas sociedades políticas, segun lo que en la Ontología dejamos escrito en órden á la naturaleza de la causalidad eficiente (O. 537).

268.—La primera parte del antecedente queda probada en la proposicion anterior. La segunda no necesita de prueba, porque es evidente por sí misma. Sólo resta observar que este consentimiento lo pueden emitir las familias de várias maneras; ora explícita, ora implícitamente, ora mostrando unas á otras con los hechos ó con las palabras el intento comun de buscar armónicamente y de comun acuerdo los bienes temporales convenientes á la naturaleza humana, ora queriendo vivir unidas á la familia madre y puestas bajo su proteccion y amparo, ora sometiéndose por su propia voluntad á algun guerrero ilustre, etc., etc. En todos estos casos muestran suficientemente su intencion de hacer vida social y política, y por lo tanto tambien de obligarse á sostener todas las cargas que son inherentes á ella: con lo cual ya se dan verdaderas obligaciones de justicia legal entre ellas.

269.—2.° Aquella debe ser considerada como la verdadera causa eficiente próxima de las distintas sociedades políticas, que como tal es mirada por los sabios más dignos de atencion y confianza en esta materia, sin que nada sólido se pueda objetar en contrario. Es así que los mayores sabios ponen la causa eficiente inmediata de las distintas sociedades políticas en el consentimiento de las familias por nosotros indicado, y nada sólido puede objetarse contra tal juicio. Luego etc.

270.—*Prueba de la 1.ª p. de la menor.*—Baste para esto traer las autoridades de Ciceron, San Agustín, Santo Tomas y Suárez; puesto que los tales autores, sobre ser en sí mismos de grandísimo peso, tienen en su favor la aprobacion de todos los Escolásticos. Ciceron en el libro 1.° de *Republica,* cap. 25, define la sociedad política diciendo que es «una coleccion de hombres asociada con el *consentimiento del derecho* y con la comunion de utilidad (1).» San Agustin en la epístola 138 aprueba esta doctrina de Ciceron, diciendo: «¿Qué cosa es la ciudad sino una multitud de hombres reducida á cierto vínculo de *concordia?* Porque en ellos *(los Romanos)* se lee de esta manera: *En breve tiempo la multitud dispersa y vaga* CON LA CONCORDIA *se hizo ciudad* (2).» Por eso el mismo Santo Doctor en el libro 3 de sus Confesiones, cap. 8, da expresamente el nombre de *pacto celebrado entre los hom-*

(1) «Est autem populus coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus (Ciceron *de Republica*, lib. 1. cap. 25).»

(2) «Quid est autem civitas nisi multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiæ? Apud eos enim ita legitur: *Brevi multitudo dispersa atque vaga concordia civitas facta est* (S. Aug. *Epist.* 138).»

bres á la socidad política (1). Santo Tomás en la *Suma Teológica* 2. 2. q. 42, art. 2. cita un lugar de San Agustin en que se dice que la ciudad *es una coleccion de hombres asociada con el consentimiento del derecho y con la comunion de utilidad*, y lo aprueba. Finalmente Suárez enseña en términos expresos que «la union política no se hace *sin algun pacto tácito ó expreso de ayudarse las familias unas á otras* y sin la subordinacion de las mismas á un superior (2).

271.—*Prueba de la 2.ª p. de la menor.*—Lo único que puede ofrecer alguna sombra de dificultad contra la sentencia de los autores citados, es que toda sociedad política será segun ella efecto de un pacto, tácito ó expreso, celebrado entre las familias que comienzan á formarla: lo cual parece conducir al pacto social de Rousseau y ser contrario á lo que se cuenta en las historias sobre el orígen de las sociedades. Pero no hay en esto dificultad alguna sólida. Porque el pacto de que hablan Suárez y los demás doctores en esta cuestion, es totalmente distinto del pacto social de Rousseau, como consta por lo que dejamos escrito más arriba (246). Y por lo que hace á las historias, éstas no niegan que hubiese pacto implícito; ántes lo suponen, al decirnos que los hombres formaron las

---

(1) Quæ autem, escribe, contra mores hominum sunt flagitia pro morum diversitate vitanda sunt, *ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum nulla civis aut peregrini libidine violetur* (Id. *Confess.* lib. 3, cap. 8).»

(2) «Alius ergo modus, escribe, multiplicationis familiarum seu domorum est cum distinctione domestica et aliqua unione politica, quæ non fit *sine aliquo pacto expresso vel tacito* juvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem vel rectorem, etc. (Suárez, *De opere sex dierum*, lib. 5, cap. 7. n. 3.)»

primeras agrupaciones llevados de sus motivos particulares y por lo tanto con voluntad físicamente libre. Lo que sí está en pugna con ellas es el pacto social de Rousseau, que pone á los hombres por algun tiempo aislados y sin formar sociedad. Pero los Escolásticos no admiten tal despropósito; antes enseñan expresamente que el estado social es natural al hombre y que por lo tanto el aislamiento soñado por Rousseau es una pura quimera (1).

§ II.—Elemento material de la sociedad política.

272.—Elemento material de la sociedad política es la materia de que consta y á que damos el nombre de *causa material suya*. Esta materia puede ser *próxima* ó *remota*. La próxima está constituida por las familias, la remota por los individuos de que se componen las familias. Sobre la naturaleza de la materia en cuestion existen dos errores muy perniciosos, que es preciso refutar en este párrafo. El primero es de Rousseau y de los Racionalistas; y consiste en afirmar que la materia de que próximamente se compone la sociedad política, son los individuos y no las familias. El segundo pertenece á los Centralizadores y se reduce á suponer que todas las acciones de los ciudadanos han de partir de la autoridad política, de suerte que ella lo produzca todo en la república y los ciudadanos no sean sino como unas moléculas inertes, destituidas de vida propia é incapaces de producir movimiento alguno sin la accion de un agente externo que las mueva. La absurdidad de uno y

---

(1) Sobre la materia de este párrafo pueden verse las *Instit. Eth. et Jur. Nat.* del P. Costa Rossetti, thes. 159 y 160.

otro error quedará patentizada con las dos proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La materia de que próximamente consta la sociedad política, no son los individuos, sino las familias.

273.—*Demostracion.*—El hombre en tanto es miembro de la sociedad política, en cuanto lo es de la doméstica. Luego no se une á la primera sino por medio de la segunda, y por lo tanto ésta es el elemento próximo de aquella.

El antecedente de este entimema es manifiesto: 1.° Porque el hombre no obtiene su integridad y su perennidad sino por medio de la familia. 2.° Porque la sociedad política no es necesaria al hombre sino como un complemento de la doméstica y ésta por tanto es anterior á aquella. 3.° Porque la necesidad de la familia es mayor que la de la sociedad política; y por consiguiente la naturaleza ántes hace al hombre miembro de la familia que de la sociedad política. 4.° Porque los deberes y los derechos domésticos son más sagrados y más indispensables que los civiles y políticos; ni la autoridad política puede ir contra ellos; antes todo su cuidado lo debe poner en protegerlos y defenderlos. Luego, etc.

274.—Dicen los Racionalistas. 1.° Si la sociedad política se compusiera inmediatamente de familias, el que no tiene familia no podría ser miembro de la república; lo cual es falso. 2.° El amor de la familia suele ser nocivo al amor pátrio. Luego la sociedad política, para estar bien ordenada, debe hallarse compuesta por hombres que no tenga amor á familia alguna, ó sean por lo ménos meros individuos humanos.

275.—*Respuesta.*—Á lo *primero* se responde que el no tener familia un hombre, que se halla fuera de la pátria potestad, es cosa *accidental* y no intentada por la naturaleza. Así no es extraño que tambien esta clase de personas puedan *per accidens* ser miembros de la república. Más: estos mismos hombres en tanto son miembros inmediatos de la república, en cuanto que son legítimamente considerados como cabezas de familia, porque ya tienen edad para serlo, luego nada puede inferirse de su union inmediata con la sociedad contra la tésis por nosotros defendida.

Á *lo segundo* responderemos distinguiendo el antecedente. El amor de la familia suele ser *por su intrínseca naturaleza* nocivo al amor pátrio; se niega. Suele ser nocivo *por los vicios de los hombres,* que obran de una manera contraria al buen órden de las cosas; se concede. El amor de la familia bien ordenado, léjos de ser nocivo al amor de la pátria, le presta aliento y vigor. Porque quien ama con amor ordenado á su familia, por fuerza debe amar tambien á la pátria; de la cual es una parte la familia y recibe su proteccion y amparo. Más bien la falta de amor á la familia es la que causa perjuicio de suyo al amor pátrio. Porque el que se olvida del bien de su familia, á la cual debe todo cuanto es y posee, mucho más se olvidará del bien de la pátria, encerrándose en su egoismo puro y no buscando sino su bien privado. Y así se ve en efecto, que los que proclaman la doctrina aquí refutada, son los más egoistas del mundo; y en su interior no entienden por bien de la pátria sino el que conduce á sus intereses privados.

PROPOSICION SEGUNDA.

La multitud de la sociedad política, para estar bien ordenada, debe tener una estructura orgánica y no mecánica.

276.—*Demostracion.*—La sociedad civil tiene una estructura orgánica, cuando en ella existen diversas clases de ciudadanos dotadas de vida propia en una manera semejante á lo que sucede en las diversas partes del cuerpo humano. Es así que, para estar bien ordenada la sociedad civil, debe constar de diversas clases de ciudadanos, y estas clases deben ser verdaderos organismos, dotados de vida propia en una manera semejante á lo que sucede en las diversas partes del cuerpo humano. Luego etc.

277.—*Prueba de la 1.ª p. de la menor.*—1.º La distincion de clases es una cosa natural á la sociedad civil humana; pues la hallamos en todas cuantas sociedades civiles han existido y existen en el mundo. 2.º La tal distincion es necesaria para que la sociedad pueda conseguir el fin de la prosperidad pública á que naturalmente aspira. Porque si en la república todos son sastres, zapateros, carpinteros, labradores, literatos, filósofos, médicos, etc., ninguno de ellos hará cosa de provecho; y por tanto las familias estarán tan desprovistas de bienes temporales, como si no se hubieran juntado en sociedad. 3.º Á formar la distincion de clases son impelidos naturalmente los hombres por el deseo innato de su felicidad, supuestas las diferentes aptitudes de que cada uno está dotado. Pues cada hombre se siente inclinado á tomar en la sociedad aquella profesion, arte ó empleo, que más ventajas le proporciona. Es así que, para estar bien

ordenada la sociedad, debe constar de aquellos elementos que le son naturales, de que necesita para conseguir su fin, y á que por espontaneidad de la naturaleza son conducidos los ciudadanos. Luego es evidente que la sociedad política, para estar bien ordenada, debe contener en su seno diversas clases.

278.—*Prueba de la 2.ª p. de la menor.*—Las diversas clases son verdaderos organismos dotados de vida propia, cuando constituyen verdaderas *corporaciones* ó sociedades particulares libres con sus leyes peculiares y con su centro directivo creado por ellas mismas. Es así que, para estar bien ordenada la sociedad civil, las diversas clases de que consta deben formar verdaderas corporaciones: 1.º Porque á ello tienden de suyo las familias de cada clase por la semejanza de necesidades é intereses que en todas y cada una de ellas existen. 2.º Porque las tales corporaciones son fuentes de grandísimos bienes, aunando las fuerzas de los ciudadanos, dando estabilidad, órden y paz á las diferentes clases, y protegiendo la libertad de los miembros de cada una, mientras quieren permanecer en ella. 3.º Porque libran de muchos males, impidiendo el odio y las rivalidades perjudiciales, que suelen llevar consigo la falta de estas corporaciones con la *libertad de la industria;* pues muchas familias quedan arruinadas, por no poder competir con otras, que, disponiendo de mayores caudales, se resuelven á perder en un principio, para dejar arruinados á sus rivales y quedarse ellas despues solas en el monopolio. 4.º Porque así los miembros de la república desarrollan sus fuerzas con más espontaneidad y libertad: pues entónces el Gobierno de la nacion deja á los ciudadanos que se organicen por sí mismos, y no ejerce en ellos su accion centralizadora; sino que se ciñe á dirigir las fuerzas vivas de la sociedad, haciendo que no estor-

ben unas á otras y que funcionen ordenadamente por su propio impulso. 5.° Porque de esta suerte el órden de las clases sociales es más perfecto y estable, y contribuye por lo tanto con más eficacia y energía á la prosperidad pública. Pues con esta perfeccion y estabilidad del órden dicho las diferentes clases tendrán más dificultad para hacerse daño mútuamente y oprimir las unas á las otras; los representantes de cada una podrán exponer al Gobierno las necesidades de su corporacion y las vejaciones que sufra por parte de las otras; y el Gobierno podrá ocurrir con más prontitud y suavidad á estos males, etc. Luego es cosa manifiesta que las clases de la sociedad civil, para que ésta se halle bien ordenada, deben ser organismos dotados de vida propia y no simples agregados de moléculas movidas por la accion centralizadora del Gobierno.

279.—Pero se dirá: 1.° El régimen de una sociedad es tanto más perfecto, cuanto es más uno. Es asi que su unidad será tanto mayor, cuanto más extienda su accion á los diferentes miembros del cuerpo social. Luego el régimen absolutamente perfecto debe ser absolutamente centralizador, y no permitir en la nacion la existencia de corporacion alguna. 2.° No hay órden más perfecto que el que reina en el ejército. Es así que en el ejército las corporaciones son imposibles y debe reinar la centralizacion más absoluta. Luego lo mismo debe suceder en toda sociedad bien ordenada.

280.—*Respuesta.*—Á lo *primero* se responde distinguiendo la mayor. El régimen de una sociedad es tanto más perfecto, cuanto es más uno *en el supremo imperante;* se concede. Cuanto es más uno *en los medios de que él se vale para ejercerlo;* se niega. Estos medios deben ser proporcionados al fin y á la naturaleza

intrínseca de la sociedad regida; y tanto el uno como la otra exigen que los tales medios sean múltiples y orgánicos, como queda probado en la tésis.

Á lo *segundo* respondemos negando la paridad y la consecuencia. La perfeccion del órden que reina en el ejército es *relativa al fin y á la naturaleza intrínseca del mismo ejército;* los cuales son totalmente diversos del fin y naturaleza intrínseca de la sociedad civil. Por consiguiente, de que la unidad de régimen del primero sea incompatible con las corporaciones ó gremios, no se sigue que haya de suceder otro tanto con la de la segunda. ¡Buena estaría la sociedad civil, si los ciudadanos hubieran de ser regidos de la misma manera que los militares! La vida civil en tal caso se haría insoportable y los ciudadanos quedarían convertidos en puros esclavos del Estado (1).

§ III.—Elemento formal de la sociedad política.

281.—Llámase elemento formal de la sociedad política *lo que da á las familias el ser de miembros sociales estando inherente á ellas como verdadera forma sustancial suya.* Así como el alma en el hombre es el elemento formal suyo, porque por razon de su union sustancial con el cuerpo imprime en todos y cada uno de sus aparatos orgánicos la razon de *partes* ó *miembros* del compuesto físico humano; de la misma manera, lo que hace de alma ó forma sustancial en el compuesto moral humano llamado sociedad, por razon de su union sustancial con el cuerpo de este compuesto, que es la multitud, imprime en todas y

---

(1) Puede verse sobre la matería de este párrafo el P. Costa-Rossetti en sus *Inst. Eth.*, etc. thesis 149, pág. 484 y siguientes.

cada una de las corporaciones y de las familias la razon de *partes* ó *miembros* del Estado.

282.—Sobre la naturaleza de este elemento hay diversidad de pareceres entre ciertos modernos y los Escolásticos. Los primeros, suponiendo que el orígen de las sociedades humanas se debe por lo regular á algun hecho, distinto del consentimiento de las familias que comienzan á formarla, señalan como alma de la sociedad política la autoridad; y sostienen que ella es la que da á la multitud la razon de cuerpo social, porque á ella se debe la unidad de los medios con que han de cooperar á la consecucion del bien público los ciudadanos. Los segundos, enseñando que el orígen de las sociedades mencionadas está siempre en el consentimiento comun de las familias, afirman consiguientemente que el alma de la sociedad es la union moral de todas ellas producida por este consentimiento, y consideran la autoridad política *como una fuerza social* necesariamente emanada de la esencia de la sociedad, al modo que emanan de la esencia los atributos en los seres físicos. Nosotros, que tenemos por ciertamente falsa la doctrina de los modernos y por indudablemente verdadera la contraria de los Escolásticos, no podemos ménos de pensar en esta parte con estos segundos. Sea pues la siguiente

PROPOSICION.

El alma ó forma sustancial de la sociedad política no es la autoridad, sino la union moral de las familias resultante de la voluntad general con que todas ellas se obligan á tender concordemente á la consecucion de un mismo fin.

283.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.° Si la autoridad política fuera la forma sustancial de la república, la multitud social sería por la autoridad y no viceversa; pues, como dice Santo Tomás y con él todos los filósofos, *la materia es por la forma sustancial* (1). Es así que sucede todo lo contrario; pues la autoridad mencionada es por la multitud ó sea por la perfeccion del sujeto social, como es evidente. Luego la tal autoridad no es la forma sustancial de la república, sino un atributo esencial suyo. Pues, como en el mismo lugar enseña Santo Tomás con todos los filósofos, *los atributos son por la perfeccion del sujeto* (2).

284.—2.° Si la autoridad fuera la forma sustancial del Estado, de ella emanarían *todos* los derechos sociales; pues la forma sustancial es la fuente primera de donde emanan todas las fuerzas del ser, y las fuerzas del ser social son los derechos con que operan sus diversos miembros. Es así que de la autoridad polítita no proceden todos los derechos sociales; pues las leyes fundamentales de toda nacion, que son otros

(1) Cum minus principale sit propter pricipalius, materia est propter formam substantialem (S. Thom., *Summ. Theol.* 1. p. q. 77, art. 6).

(2) E converso, forma accidentalis est propter completionem subjecti (Id. *ibid.*)

tantos derechos sociales, no proceden de la autoridad política sino del consentimiento general de la nacion misma. Luego etc.

285.—3.° Si la autoridad política fuera la forma sustancial dicha, ella sería la que daría el ser de ciudadanos á todos los individuos de la república. Es así que los tales individuos no reciben de la autoridad el ser de ciudadanos; puesto que la autoridad no puede producir en ellos influjo alguno, sino en cuanto que ya los supone *miembros* de la nacion ó ciudadanos. Luego, etc. En efecto: la autoridad no influye en los ciudadanos sino por medio de leyes ó mandatos que esten ellos obligados á obedecer. Ahora bien, la autoridad no puede mandar sino á los ciudadanos; y por consiguiente, para poder mandar á uno, le supone ya ciudadano ó miembro de la república. Luego la autoridad á nadie da el ser de ciudadano.

286.—4.° La forma sustancial no une *activamente* unas partes del compuesto con otras, moviéndolas con su accion, sino *formalmente*, uniéndose á cada una de ellas y existiendo en ellas como en su natural sujeto. Es así que la autoridad política no une formal sino activamente los diversos miembros de la república; pues no funciona sino existiendo en alguno ó algunos individuos determinados solamente y moviendo á los demás por medio de leyes, que armonicen *sus operaciones sociales*. Luego es cosa evidente que la autoridad citada no es el alma ó la forma sustancial de la república, sino una fuerza suya ó un atributo de su esencia.

287.—En vano dirán los Modernos aquí aludidos que sin una autoridad que ordene y armonice las operaciones sociales no concebimos sociedad alguna política. Porque esto sólo prueba que la autoridad en cuestion es necesaria á la sociedad *para moverse*

hácia su fin con la práctica de los medios *particulares* que á él conducen, como es necesaria al hombre la razon para *obrar*. Antes que la autoridad política funcione en el Estado, designando á la multitud los medios *particulares* con que se ha de mover hácia el bien comun, ya esta multitud es sociedad verdadera en virtud del consentimiento comun de todas las familias en órden á la *intencion* de dicho bien y á la voluntad *indeterminada* de los medios que designe la autoridad mencionada. Luego la autoridad política no da á la república la union *sustancial* del ser, sino la union *operativa* del obrar, y por lo tanto ella no es la forma sustancial de la república, sino un *atributo esencial* emanado de su esencia. Dice muy bien el P. Suárez: Antes es ser constituido el cuerpo político ó sociedad, que existir en los hombres la tal potestad; porque antes debe existir el sujeto de la potestad que la potestad misma, al ménos en el órden de la naturaleza (1).»

288.—*Prueba de la 2. p.*—La union sobredicha une socialmente á las familias, tornándolas de simples familias en *partes* ó *miembros* de un *todo moral*. Porque ella, por el mero hecho de existir, hace que las tales familias esten unidas con comunidad de intentos en órden á la prosecucion del fin comun y á la práctica *general* de los medios, que designe la autoridad cuando comience á funcionar. Además, la tal union es la fuente primordial de todos cuantos derechos y deberes sociales existan en los socios, inclusas las mismas leyes fundamentales y la obligacion que todos los ciu-

---

(1) «Prius est tale corpus politicum constitui, quam sit in hominibus talis potestas; quia prius esse debet subjectum potestatis, quam potestas ipsa, saltem ordine naturæ (Suárez, *de Legibus*. lib. 3, cap, 3, n. 6).

dadanos tienen de someterse al representante de la autoridad en todo cuanto mande conforme á derecho. Porque la fuente primera de todos los derechos y deberes sociales en una república es el pacto, explícito ó tácito, con que se comprometen las familias, al tiempo de formarla, á ayudarse mútuamente en órden á la prosecucion eficaz de un fin comun y por consiguiente realizada bajo la direccion de un principio ordenador y señalador de los medios *determinados* para conseguirlo, porque sin este principio la prosecucion eficaz es imposible. Luego es evidente que la forma sustancial de la sociedad política consiste en la union moral citada.

289.—Ni se diga contra esto que con nuestra doctrina caemos en el pacto social de Rousseau, señalando como este filósofo á la autoridad política un orígen puramente humano. Porque nuesta doctrina, que es la de los Escolásticos y del Angélico Doctor, está muy distante de tamaño absurdo. Rousseau pone la fuente de la moralidad y de todos los derechos y deberes sociales en la libre voluntad general de los hombres; y así señala á la autoridad política un orígen puramente humano. Nosotros con los Escolásticos ponemos la fuente próxima de la moralidad en las esencias mismas de las cosas y la última en la Esencia divina: y por lo mismo señalamos á la autoridad política, que es un derecho verdadero, un orígen realmente divino. Decimos sin embargo que el consentimiento de las familias en vivir socialmente unidas es la fuente de todos los derechos sociales y de la misma obligacion de someterse á un centro ordenador de las acciones sociales, llamado *autoridad*; no porque las familias con el dicho consentimiento creen la autoridad, sino porque con él producen un cierto ser social, cuya esencia exige como atributo necesario suyo

el centro ordenador dicho. De aquí es que en la misma idea de sociedad política entra la autoridad, no como elemento constitutivo de la esencia, sino como un atributo esencial necesariamente emanado de ella.

§ IV.—Fin de la sociedad política.

290.—Fin de la sociedad política es aquel bien ó coleccion de bienes, á cuya consecucion está ella ordenada por su intrínseca naturaleza. Este fin puede ser *próximo* ó *último;* segun que el bien ó coleccion de bienes, á cuya consecucion naturalmente aspira, sea ó no ordenable á otro. Sobre la naturaleza del fin último de la sociedad en cuestion no puede caber la menor duda. Porque siendo toda sociedad humana, tanto política como doméstica, por el bien de los individuos que la forman: el fin último de la sociedad sobredicha debe ser por fuerza el mismo que el de los hombres particulares, ó sea Dios mismo conocido y amado perfectamente en la otra vida. Lo único pues que nos resta, es averiguar la naturaleza del fin próximo; sobre lo cual yerran grandemente Kant y los Racionalistas, no señalando á la sociedad política otro fin en esta vida que el equilibrio y armonía de las libertades individuales, por el cual sea jurídicamente lícito á los ciudadanos todo cuanto deje intacta la libertad de los demas. Para refutar este pernicioso error y defender la verdadera doctrina, trataremos de probar las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

El fin próximo á que tiende por naturaleza la sociedad política, es un bien natural y externo, comun á todos los ciudadanos y ordenado á la moralidad interna de los mismos.

291.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.° El fin á que tiende de suyo y por su intrínseca naturaleza la sociedad política, debe guardar proporcion con ella. Es así que sólo el bien natural es de suyo proporcionado á ella; pues por eso se llama el otro *sobrenatural.* Luego el fin dicho debe ser un bien natural. 2.° Además, el fin en cuestion debe ser un bien, sin el cual no puede ser feliz la sociedad mencionada; puesto que ningun ser puede ser feliz no estando en posesion de su propio fin. Es así que la sociedad política no necesita para su felicidad natural de bien sobrenatural alguno; porque los bienes sobrenaturales son indebidos á su naturaleza. Luego, etc.

292.—*Prueba de la 2.ª p.*—El fin citado debe ser un bien que satisfaga las dos necesidades, por las cuales se siente movido el hombre á juntarse en sociedad, á saber: la necesidad de proteccion externa contra los que pueden arrebatarle sus bienes temporales y poner en peligro su vida, y la de comodidad suficiente para perfeccionar sus facultades con el concurso y ayuda de los demas. Es así que no puede satisfacer ninguna de ellas sino siendo un bien externo; porque los hombres no pueden cooperar á la conservacion y perfeccion de sus semejantes, sino ofreciendo el bien externo de sus acciones exteriores, encaminadas á la consecucion de estos objetos. Luego el fin social debe ser un bien externo.

293.—*Prueba de la 3.ª p.*—El fin social debe responder á los deseos de todos cuantos se mueven por su amor á juntarse en sociedad. Es así que todos los ciudadanos, sin exceptuar ninguno, se mueven á juntarse en sociedad precisamente por el amor del fin social y por el deseo de conseguirlo. Luego el fin social debe ser un bien comun á todos y cada uno de los ciudadanos, de suerte que puedan usar de él todos cuantos quieran gozar de sus saludables influencias.

294.—*Prueba de la 4.ª p.*—El fin á que naturalmente aspira la sociedad política, es un *medio* destinado por el Autor de la naturaleza al bien de todos y cada uno de los individuos que la forman; porque la sociedad, respecto de los ciudadanos, no es un fin sino un medio, y como tal la quieren todos cuantos por instinto la buscan y apetecen. Es así que el medio destinado por Dios al bien de todos y cada uno de los ciudadanos es un bien ordenado á la moralidad interna de los mismos; porque sòlo el bien moral de esta clase los puede conducir á la posesion de su último fin. Luego el fin á que naturalmente aspira la sociedad política, es un bien ordenado á la moralidad interna de los ciudadanos, ó sea un bien que ó pertenece al órden moral ó se halla informado de moralidad interna.

PROPOSICION SEGUNDA.

El fin próximo de la sociedad política no consiste en la armonía de la libertad de los ciudadanos, por la cual sea jurídicamente lícito á cada uno todo cuanto no pugna con la libertad de los demás.

295.—*Demostracion.*—1.° El fin mencionado debe ser un bien positivo y no negativo; puesto que todo ser natural, entre los cuales se halla la sociedad política, se mueve por la consecucion de un bien positivo, de que carece y que naturalmente busca. Es así que la armonía en cuestion es un bien negativo; pues todo él está reducido á la mútua coartacion de la libertad de los ciudadanos, ó sea á la circunscripcion de la esfera en que haya de contenerse cada uno, para que despues dentro de ella se muevan todos á su antojo. Luego etc.

296.—2.° El fin próximo de la sociedad política no puede prescindir de la moralidad interna de los ciudadanos, sino que debe estar ordenado á ella (294). Es así que la armonía en cuestion prescinde por completo de la moralidad interna; pues, segun Kant y los Racionalistas, el Derecho versa solamente sobre lo externo del hombre, y no tiene nada que ver con lo interno (E. 7). Luego etc.

297.—3.° Si el fin próximo de la sociedad civil consistiera en la armonía de la libertad política, no podría la autoridad política prohibir accion alguna, que no fuese contra la libertad de los demás. Luego en tal caso serían jurídicamente lícitos el suicidio, la blasfemia, los escándalos públicos, las torpezas más obscenas, cometidas sin violencia de nadie, etc. etc.,

porque nada de esto va contra la libertad de los ciudadanos. Aún más: hasta el indiferentismo absoluto en materia de Religion y el Ateismo serían jurídicamente lícitos, segun esta doctrina; porque tampoco con ellos se comete atentado alguno contra la libertad de nadie. Mas, como todas estas consecuencias son absurdísimas, debemos afirmar que el fin en cuestion no consiste en la sola armonía de la libertad humana.

PROPOSICION TERCERA.

El fin próximo de la sociedad política consiste en la prosperidad pública, ó sea en la abundancia pública de bienes materiales, intelectuales y morales, ordenada á la moralidad interna de los ciudadanos y subordinada al fin último de los mismos.

298.—*Prueba de la 1.ª p.*—El fin próximo de la sociedad debe consistir en aquel bien ó coleccion de bienes, por cuya consecucion se mueven instintivamente los hombres á vivir en sociedad. Es así que este bien consiste en la abundancia mencionada; pues ella sola es la que da al hombre proporcion y comodidad para conservar su vida y sus haciendas y para perfeccionarse así en lo físico como en lo intelectual y moral. Luego el fin citado consiste en la abundancia de bienes sobredicha.

299.—*Prueba de la 2.ª p.*—El fin próximo de la sociedad civil debe ser un bien ordenado á la moralidad interna de los ciudadanos (294). Luego la prosperidad mencionada, para que pueda ser verdadero fin de la sociedad política, debe estar ordenada á la moralidad dicha.

300.—*Prueba de la 3.ª p.*—Es evidente: porque todo lo que está ordenado á la moralidad interna del hombre, se halla tambien subordinado á su último fin (E. 203). Además, siendo la sociedad un puro medio para la conservacion y perfeccion del hombre, es evidente que nunca puede hallarse en pugna con la perfeccion final de los individuos humanos, la cual consiste en la consecucion de su último fin. Luego en la prosecucion de los bienes externos, en que está colocado el fin próximo de la sociedad política, no puede ésta prescindir de aquel bien sumo, en que está cifrada la bienaventuranza del hombre; sino que debe siempre subordinarse á él en todas sus acciones, no haciendo nada que sea contrario á este bien sumo; y por lo tanto la felicidad temporal de la sociedad política debe estar subordinada al fin último de los ciudadanos.

301.—COROLARIO I.—*Luego es falsa la doctrina de aquellos Economistas, que hacen consistir toda la felicidad de la sociedad política en el amontonamiento de riquezas materiales.* La razon es clara; porque las riquezas materiales no son sino *una parte* de la prosperidad pública, en que consiste el fin próximo de la sociedad política. Aún más: las riquezas materiales no son sino la parte ménos principal; porque no conducen tan derechamente á la moralidad interna de los ciudadanos como las intelectuales y morales. De aquí es que una sociedad puede ser más feliz que otra, áun cuando esté menos rica que ella en bienes materiales, con tal que la sobrepuje principalmente en los morales; porque éstos constituyen el objeto primario de nuestra felicidad en esta vida.

302.—COROLARIO II.—*Luego cuanto más estable y firme sea el órden exterior de una república y más fundado se halle en la moralidad y justicia, tanto mayor será*

su felicidad aquí en la tierra. La razon es; porque la moralidad y la justicia en una nacion cualquiera son el fundamento del órden, paz y tranquilidad, y en estas tres cosas se hallan virtualmente contenidos todos los bienes materiales, intelectuales y morales, á que pueden aspirar los ciudadanos. Cuando las riquezas materiales abundan y el órden moral escasea, como sucede actualmente en los pueblos de Europa; no puede ménos de sobrevenir el mal crónico de las perturbaciones sociales con la turba infinita de vicios, que hacen ellos brotar en los corazones corrompidos. El estado de vértigo á que se hallan hoy dia sujetas generalmente las naciones europeas, no tiene su orígen sino en el espíritu de inmoralidad y de irreligion que habita en sus entrañas.

ARTÍCULO II.

Naturaleza de la autoridad política.

303.—De lo dicho en el párrafo tercero del artículo precedente consta que la autoridad política es *una fuerza social,* destinada por su intrínseca naturaleza á poner órden en las operaciones, con que los ciudadanos han de tender al fin próximo de la república. Por consiguiente, bien podemos definir la susodicha autoridad, diciendo que es *la fuerza iniciadora y reguladora de las operaciones sociales en la sociedad política.* Suele llamarse *razon social,* por la semejanza que guarda con la *razon individual:* pues tanto la una como la otra sirven de *norma directiva* en la produccion de los actos, con que las personas moral y física han de dirigirse hácia sus propios fines. Para conocer la naturaleza de esta fuerza social, estudiaremos: 1.° su orígen; 2.° su fin; 3.° su sujeto natural; 4.° las

formas de que es susceptible; 5.° finalmente los títulos con que puede ser adquirida: todo lo cual formará la materia de los cinco párrafos siguientes.

§ I.—Orígen de la autoridad política.

304.—Rousseau, al proclamar su famoso pacto social, de que ya hemos hablado en el artículo anterior (245), estableció que tanto la autoridad política como la sociedad del mismo nombre tienen un orígen puramente humano. Lo cual no podía menos de suceder así: pues Rousseau considera como un puro efecto de la libérrima voluntad humana, no sólo el estado social y político, sino tambien todo el órden moral y jurídico, resultando de aquí que la misma facultad de mandar ha debido ser *libremente creada* por los hombres, porque la tal facultad no es sino una especie de derecho. El fundamento sobre que Rousseau edificó todo su sistema, consiste en que el hombre es esencialmente libre y por lo tanto no puede en manera alguna ceder á otro su libertad, porque esto es pretender un imposible. De aquí dedujo que los hombres, al reunirse en sociedad, debieron establecer la autoridad política de tal suerte, que, cediendo cada uno á los demas su libertad, se quedasen al mismo tiempo con ella. Esto se verificó, segun él, entregando cada uno á la colectividad todos sus derechos individuales, para mandar despues juntamente con ella á cada uno de los asociados. Porque, si cada asociado cede á los demás sus propios derechos, tambien recibe de ellos los suyos, que son enteramente iguales á los cedidos por él. Con esto define la ley civil, diciendo que es *la expresion de la voluntad general;* afirma que la autoridad reside *esencialmente* y de una manera inalienable en la colectividad, porque esta es la naturaleza del

contrato, en virtud del cual se hacen los hombres ciudadanos; y concluye diciendo que el pueblo es *esencialmente soberano*.

305.—Esta es la teoría del impío Rousseau en órden al orígen de la autoridad política; teoría absurda, que contiene tantas falsedades, cuantas son las palabras con que se halla expresada. Contra ella está la doctrina cierta y evidente de los Escolásticos y de la Iglesia Católica; segun la cual la autoridad política, considerada en sí misma y en cuanto es *el poder de obligar á los cindadanos á ejecutar las acciones que tiendan al bien comun de la sociedad*, tiene su orígen en Dios, Autor de la humana naturaleza, y fuente originaria de todo derecho. Para refutar pues los errores de Rousseau y defender la verdadera doctrina, trataremos de probar las dos proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

El sistema de Rousseau sobre el orígen de la autoridad política es completamente absurdo.

306.—*Demostracion.*—1.° Es falso que al hombre sea esencial la libertad, de manera que le sea imposible enajenarla. Pues el hombre puede coartar su propia libertad, obligándose por medio de contratos legítimos á hacer cosas que no esté antes obligado á practicar. Aún más, en muchos casos puede válida y lícitamente despojarse de su libertad, vendiéndose por esclavo, como lo dejamos probado más arriba (167).

2.° Es tambien falso que el hombre haya comenzado á vivir en sociedad política por pura conveniencia y sin ser obligado á ello por la naturaleza; de forma que su estado natural sea el de aislamiento y no el de

sociedad con otros hombres: porque lo contrario queda probado en lo que dejamos escrito sobre el orígen de la sociedad (247).

3.º Es una absurdidad manifiesta el decir que todo el órden moral y jurídico tiene su orígen en la libre voluntad del hombre, cuando la moralidad intrínseca de las acciones humanas ni siquiera depende de la libre voluntad de Dios (E. 79).

4.º Es una absurdidad pura el que la ley civil sea la simple expresion de la voluntad general: puesto que la ley, para ser justa y verdadera debe estar regulada por la razon y no por el antojo del soberano (E. 208-209).

5.º Es completamente falso que la autoridad política no sea sino *la suma de las voluntades de los ciudadanos:* ya porque ningun hombre particular tiene por derecho de la naturaleza autoridad política sobre nadie y por consiguiente la suma de las voluntades particulares no puede ménos de ser una suma de autoridades nula; ya tambien porque la autoridad política puede hacer várias cosas, á que no se extiende el poder de ningun ciudadano. Así, ningun ciudadano tiene derecho para quitarse la vida á sí mismo, ni para quitársela á los demas; y por consiguiente, ningun ciudadano puede conceder válidamente á la colectividad el derecho de quitarle la vida por crímenes que cometa. Sin embargo, la autoridad política puede irrogar á los criminales la pena de muerte. Luego la tal autoridad no puede ser confundida con la suma de las voluntades de los ciudadanos.

6.º Es finalmente absurdo que la autoridad política resida *esencialmente* en la nacion y que el pueblo sea *esencialmente* soberano: ya porque la autoridad políca puede ser trasladada legítimamente de un sujeto á otro, como se probará más adelante; ya por que si

el pueblo fuera esencialmente soberano, los representantes de la autoridad no serían sino simples ministros ó criados suyos; y así los prodría deponer como y cuando se le antoje, lo mismo que despide un amo á sus criados; y esto, áun cuando fuese necesario apelar á las armas y producir una revolucion; porque con ella no haría sino usar de la fuerza material necesaria para la defensa de su derecho. Lo cual no puede ser más absurdo; porque así, el pueblo estará absolutamente libre de toda obligacion, podrá arrojar del poder á los que no le agraden, podrá dejar de cumplir las leyes que quiera, como si ninguna de ellas existiese, podrá asesinar con el nombre de *justicia del pueblo* á cuantos ciudadanos le estorben, podrá finalmente cometer todos cuantos desmanes le dicte el absolutismo de su voluntad soberana; con lo cual no hay sociedad posible.

Estas consideraciones demuestran que no hay punto alguno del sistema de Rousseau aquí examinado, que no sea manifiestamente falso y absurdo. Luego el pacto social de este filósofo en órden al orígen de la autoridad política es completamente absurdo, no ménos que en lo relativo al orígen de la sociedad misma.

PROPOSICION SEGUNDA.

La autoridad política, en sí misma considerada, no es obra del hombre; sino que viene inmediatamente de Dios.

307.—*Demostracion.*—Ninguna propiedad natural de los seres naturales es obra del hombre, sino que todas las de esta especie vienen inmediatamente del Autor de la naturaleza. Es así que la sociedad política

es un ser natural y la autoridad es una propiedad natural suya. Luego la autoridad política en sí misma no es obra del hombre, sino que viene inmediatamente de Dios.

La mayor de este silogismo es evidente y no necesita de prueba. La primera parte de la menor ya queda probada en el artículo antecedente (247 y siguientes): resta sólo probar la segunda. Ésta se demuestra con el argumento siguiente: La sociedad política no puede alcanzar el fin á que está destinada por su intrínseca naturaleza, sin un principio ordenador de las operaciones sociales. Porque sin este principio cada ciudadano atenderá solamente á su bien privado y no al bien público; y aunque todos ellos quieran buscar este segundo, en la eleccion de los medios para procurarlo habrá diversidad de pareceres y así las acciones de los unos impedirán á las de los otros; lo que el uno tenga por útil á la república, el otro lo considerará nocivo y procurará impedirlo. De aquí resultarán luchas y discordias entre los ciudadanos, y nadie podrá hacer cosa de provecho para el bien comun; el cual no puede conseguirse sin órden y armonía en las tendencias. Es así que ningun ser natural puede venir al mundo destituido de aquellas fuerzas que le son necesarias para la consecucion de su propio fin: porque su incapacidad intrínseca para alcanzarlo argüiría falta de poder y de sabiduría en su divino Autor. Luego toda sociedad política posee por condicion de su intrínseca naturaleza un principio ordenador de las operaciones sociales; y por consecuencia este principio ordenador, conocido con el nombre de *autoridad*, es una propiedad natural de la sociedad susodicha.

308.—Contra esta doctrina se podría argüir en esta forma: 1.º Todos los hombres nacen dueños de sí

mismos é independientes de los demas. Ahora bien, á esta natural independencia se opone la autoridad política. Luego la tal autoridad no puede ser una cosa natural. 2.° La sociedad política depende del libre consentimiento de los hombres; puesto que si quisieran vivir vida solitaria, la sociedad no existiría. Luego tambien depende de este consentimiento la autoridad dicha.

309.—*Respuesta.*—1.° Niego la mayor del primer argumento. Todos los hombres por el contrario nacen dependientes de otros en lo doméstico y en lo civil; porque todo hombre nace en una familia, que vive en sociedad civil con otras, y nace por lo tanto súbdito del jefe de esta familia y del que tiene la autoridad en la sociedad política. Al principio del mundo, cuando áun no había sociedades políticas, los hombres nacian independientes en lo civil, pero con la obligacion de vivir bajo la dependencia de la autoridad política, apenas llegase el momento de poder formar sociedad las diferentes familias que existiesen. Pues aunque los hombres tenían entónces libertad *física* para reunirse ó dejar de reunirse en sociedad; pero no eran libres para ello *moralmente,* y así nacian con la obligacion de vivir bajo la direccion y gobierno de la sociedad que se había de fundar cuando llegára el caso.

2.° Niego la consecuencia del segundo argumento. El hombre será libre con libertad física para formar ó no sociedad política. Pero si la forma, ella saldrá forzosamente dotada de sus propiedades naturales é intrínsecas, y por consiguiente de la autoridad. Si la sociedad en cuestion fuera un artefacto puramente humano; el hombre efectivamente la podría hacer como se le antojase. Pero la sociedad es un sér natural y los séres naturales vienen al mundo con sus

propiedades peculiares; que reciben, no del hombre, sino del Autor de la naturaleza. El hombre será libre para producir con su accion algun individuo natural, como cuando un hombre da á otro por medio de la generacion su existencia. Pero una vez que lo produzca, no es libre en darle unas propiedades más bien que otras; sino que lo hace venir al mundo como lo da la madre naturaleza.

§ II.—Fin de la autoridad política.

Declarada la naturaleza de la sociedad política, no es difícil averiguar el fin á que está destinada por su intrínseca condicion la autoridad del mismo género; puesto que la autoridad no es sino la fuerza reguladora de las acciones con que la sociedad ha de tender á su fin propio. La doctrina que sobre este punto debe tenerse, quedará expuesta en las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La autoridad política no tiene por fin propio y directo el bien sobrenatural de los ciudadanos, ni la felicidad individual de los mismos; ni el bien propio y peculiar de las familias; aunque en la prosecucion de todos estos bienes puede influir de una manera indirecta.

310.—*Prueba de la 1.ª p.*—El fin propio y directo de la autoridad política no puede ser de un órden más elevado que el de la sociedad misma; puesto que la autoridad, como propiedad emanada de la esencia social, es por la perfeccion de la sociedad; y por consecuencia su fin último es el fin de la sociedad

misma (283). Luego el fin á que tiende de suyo la autoridad política, no puede ser sobrenatural.

311.—COROLARIO.—*Luego la autoridad política no puede legislar en materias sobrenaturales, cuales son las de la Iglesia Católica.* La consecuencia es evidente. En efecto: la autoridad citada no puede legislar sino en aquellas materias, que miran al fin propio sobre que ella versa. Es así que las materias sobrenaturales, cuales son los dogmas y las demás cosas sagradas de la Iglesia Católica, miran de suyo á un fin más alto que todos los bienes naturales de la tierra; pues todas ellas dicen relacion á la bienaventuranza eterna, la cual es un bien intrínsecamente sobrenatural é indebido á la naturaleza humana. Luego la autoridad citada no puede legislar sobre materias sobrenaturales.

312.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.° La autoridad política, como dice muy bien el P. Suárez (1), «no existe en cada uno de los hombres considerados en sí mismos, ni en la multitud de ellos reunida accidentalmente á manera de un simple agregado, sino en la

---

(1) «Hæc naturalis potestas condendi leges humanas non est in singulis hominibus per se spectatis, nec in multitudine hominum aggregata solum per accidens, sed est in communitate ut moraliter unita, et ordinata ad componendum unum corpus mysticum, et ex illo resultat tamquam proprietas ejus: ergo per se ordinatur ad bonum commune hujus corporis, ejusque felicitatem; nam finis est proportionatus principio: sicut ergo bonum naturale hujus corporis politici non extenditur ultra præsentem vitam, imo nec durat nisi in illa; nec finis hujus potestatis aut legis ultra præsentem vitam extenditur. Et eadem ratione etiam pro hac vita non intendit bonum singulorum nisi in ordine ad bonum totius communitatis, in quo sistit tamquam in ultimo fine proprio talis facultatis (Suárez, *de Legibus*, lib. 3, cap. 11, n. 7).»

comunidad moralmente unida y ordenada á la composicion de un cuerpo místico; y de este cuerpo resulta como propiedad natural suya. Luego de suyo dice órden y relacion al bien comun y felicidad de este cuerpo solamente. Porque el fin debe corresponder al principio; y por lo tanto, así como el bien natural de este cuerpo político no se extiende más allá de la presente vida y sólo en ella existe, de la misma manera el fin de la potestad política no se extiende más allá de esta vida. Y por la misma razon, áun en esta vida no mira de suyo la autoridad citada al bien individual sino indirectamente, en cuanto que este bien dice órden y relacion al bien de toda la comunidad, en el cual descansa como en su propio fin. Luego es manifiesto que la autoridad política no tiene por fin propio y directo el bien individual de los ciudadanos.

2.° Además, si la autoridad citada tuviese por fin propio y directo el bien individual de los ciudadanos, la gobernacion política se confundiría con la individual ó monástica; porque desempeñaría el mismo oficio que ella. Es así que en la sociedad no puede ser confundida la gobernacion individual con la política; porque en tal caso los ciudadanos perderían su individualidad propia y se convertirían en puros autómatas y cosas del Estado, lo cual es un absurdo manifiesto. Luego, etc.

3.° Finalmente, la felicidad del hombre, en cuanto persona individual, consiste principalmente en los actos morales internos con que se dirige hacia su último fin. Es así que la moralidad interna de nuestros actos es cosa exclusivamente nuestra, y sobre ella no versa directamente la autoridad política. Luego etc.

313.—Corolario.—*Luego la autoridad política no puede atentar contra los derechos individuales de los*

ciudadanos. La razon es clara: porque los tales derechos son otros tantos medios dados á cada uno por el Autor de la naturaleza, para que con su uso se procure su perfeccion individual y su felicidad eterna. Estos derechos, unos versan sobre la conservacion, otros sobre la perfeccion del ciudadano (110 y siguientes); pero todos ellos deben ser religiosamente respetados por la autoridad política; cuyo oficio es, no absorber al ciudadano y anonadarlo, sino protegerle y ayudarle.

314.—*Prueba de la 3.ª p.*—1.º La autoridad política, como propiedad natural del cuerpo político, no versa directamente sino sobre el bien comun de este cuerpo. Es así que este bien es distinto del bien propio de la familia; pues el uno es universal y comun y el otro particular y privado. Luego la autoridad en cuestion no tiene por fin propio y directo el bien privado de las familias.

2.º Si la autoridad política tuviera por fin propio y directo el bien individual de la familia, la gobernacion política se confundiría con la doméstica; y por consecuencia la familia dejaría de existir como tal, y pasaría á ser un simple autómata del Estado. Es así que la familia no puede desaparecer en el Estado, como queda probado más arriba (273). Luego etc.

315.—COROLARIO.—*Luego á la autoridad política no le es lícito atentar contra los derechos domésticos de los ciudadanos*. La consecuencia es evidente. Entre estos derechos se encuentran principalmente el de criar y educar á la prole y el de formar unas familias con otras diversas *corporaciones* ó clases organizadas, para adelantarse en sus intereses. Todos estos derechos los debe respetar la autoridad política, dejando á los padres que eduquen á sus hijos, por sí ó por otros, en la manera que mejor les parezca, sin obligarles á

llevarlos á las escuelas públicas y sin oponerse con su centralismo á que formen en la sociedad gremios ó corporaciones en el modo que tengan por conveniente.

316.—*Prueba de la 4.ª p.*—1.º La autoridad política debe mirar por el bien de la Religion, del individuo y de la familia, en cuanto conducen al bien del Estado. Porque tiene por fin propio y directo el bien del Estado; y por consiguiente debe procurar que contribuyan con su actividad propia á la prosperidad de este bien la Religion, el individuo y la familia, de cuya buena y ordenada disposicion depende totalmente la felicidad del Estado. Luego es evidente que puede influir en los bienes de la Religion, del individuo y de la familia de una manera indirecta.

2.º Además, á la autoridad política corresponde cuidar que queden satisfechos y cumplidos los deseos, por los cuales se mueve el hombre á vivir en sociedad. Es así que estos deseos son el tener bien protegidos sus bienes individuales y domésticos, y el hallar comodidad para perfeccionarse en el cuerpo y en el espíritu con la adquisicion de riquezas materiales, intelectuales, morales y religiosas. Luego á la autoridad citada toca proteger y fomentar los bienes religiosos, individuales y domésticos de los ciudadanos; y por lo tanto puede influir en todos ellos de una manera indirecta.

PROPOSICION SEGUNDA.

La autoridad política ni áun en los mismos príncipes cristianos se extiende directamente al fin sobrenatural ó espiritual de sus súbditos; aunque pueden y deben atender los tales príncipes á este fin de una manera indirecta en el ejercicio de la misma.

317.—*Prueba de la 1.ª p.*—«La autoridad política, para usar de las mismas palabras de Suárez, tal como ahora existe en los príncipes cristianos, no es en sí mayor ni de otra naturaleza que en los gentiles. Luego en sí no tiene otro fin ni otra materia. Como la virtud adquirida de la templanza no es de otra naturaleza en el fiel y en el justo que en el infiel y en el pecador, ni puede ejercer sus actos sobre otra materia, ni por otro fin próximo, ó motivo ú honestidad intrínseca (1).» Luego etc.

318.—Ni se diga que los príncipes cristianos pueden hacer muchas cosas, á que no se extiende la autoridad política de los gentiles, cuales son castigar á los herejes, y á los que blasfeman contra Cristo ó cometen otros pecados contrarios á la Religion cristiana. Porque á esto respondemos con el mismo Suá-

---

(1) «Potestas hæc, ut nunc est in principibus christianis, in se non est major nec alterius naturæ, quam fuerit in principibus ethnicis: ergo ex se non habet alium finem nec aliam materiam. Sicut virtus adquisita temperantiæ in fideli et infideli, in justo et injusto non est alterius naturæ, nec actus suos efficere potest circa aliam materiam, vel propter alium proximum finem, aut motivum, aut intrinsecam honestatem (Suárez, *de Legibus*, lib. 3, cap. 11, n. 9).»

rez: «En primer lugar, algunas de estas cosas no pertenecen tanto por sí mismas á la potestad civil, cuanto por concesion eclesiástica y porque la Iglesia invoca de una manera tácita la proteccion del brazo secular. Por donde todas las leyes civiles de los tales príncipes, que versan sobre materias espirituales, ó no son leyes, ó reciben de la Iglesia su fuerza obligatoria. Además, aquellos vicios y pecados que se dicen del fuero mixto, en tanto son prohibidos y castigados por las leyes civiles, en cuanto que, supuesto el estado civil de la república cristiana, la perturban y le causan grandes daños áun en su misma paz y felicidad externa (1).»

319.—*Prueba de la 2.ª p.*—El príncipe cristiano es hijo de la Iglesia y miembro de la sociedad cristiana. Es así que, como hijo, está obligado á mirar por el bien de su Madre; y como miembro, tiene obligacion de cooperar segun sus fuerzas al bien universal de todo el cuerpo político religioso. Luego el príncipe cristiano está obligado á mirar por el bien de la Iglesia en el ejercicio de su soberanía.

320.—Débese observar sin embargo, como nota sabiamente Suárez (2), que el príncipe cristiano puede

---

(1) «Respondeo in primis, aliqua ex his non tam per se pertinere, quam ex concessione ecclesiasticæ potestatis, et quasi per tacitam vel expressam invocationem ejus postulantis auxilium brachii sæcularis. Et ita infra dicemus, universas leges civiles, quæ circa materias spirituales versantur, vel non esse leges, vel habere vim suam á superiori potestate. Deinde dicimus illa vitia et peccata quæ dicuntur mixti fori, eatenus puniri et cohiberi per leges civiles, quatenus, supposito hoc statu reipublicæ christianæ, illam perturbant et magna nocumenta illi afferunt etiam quoad suam pacem et externam felicitatem (Suárez, *l. cit.* n. 10).»

(2) Id., *ibid.*, n. 11.

cooperar á este bien *positiva ó negativamente.* Coopera de la primera manera poniendo actos, que redunden en favor positivo de la Iglesia; y á esta manera de cooperacion no está generalmente obligado, sino cuando un precepto eclesiástico ó la necesidad de la Iglesia lo requieran. Coopera de la segunda manera, procurando que en sus leyes y demás actos administrativos no haya nada contrario al bien de la Religion cristiana; y á esto está obligado en todos y cada uno de sus actos.

PROPOSICION TERCERA.

El fin á que por su naturaleza está destinada la autoridad política, es la direccion de las acciones sociales al bien comun de la sociedad con la guarda del órden público y con la promocion de los intereses temporales de la república.

321.—*Demostracion.*—Aquel es el fin natural de la autoridad mencionada, para cuya realizacion es ella necesaria en la república. Es así que la autoridad no es necesaria en la república sino para poner órden en las tendencias sociales, vigilando la observancia de las leyes y promoviendo los intereses temporales de la nacion por medio de auxilios prestados á los ciudadanos para este efecto. Luego, etc.

322.—ESCOLIO.—De estos dos fines, que por su naturaleza intrínseca está destinada á realizar la autoridad susodicha, el primero es el más principal; y en los tiempos antiguos él era el único de que cuidaban generalmente los príncipes, administrando justicia á sus súbditos en tiempo de paz, y capitaneando los ejércitos en la guerra. El segundo es ménos importante; y en el modo de procurarlo debe atender con

gran cuidado el representante del poder á no perjudicar á los ciudadanos, ofreciéndoles auxilios que ellos ni necesitan ni desean, é introduciendo de esta suerte el pernicioso Centralismo en la república. Mas aunque secundario, no por eso deja de ser obligatorio para los gobernantes: pues para eso tienen el poder, para atender á las necesidades del pueblo y para promover los intereses de la socidad entera.

§ III.—Sujeto de la autoridad política.

323.—Declaradas ya las causas eficiente y final de la autoridad política, es preciso ver ahora cuál sea su causa material ó el sujeto en que naturalmente se deposita al tiempo de formarse la sociedad humana. Sobre esta cuestion, lo mismo que sobre la relativa al orígen de la sociedad civil (245), existen tres doctrinas opuestas. La primera es la de Rousseau y de sus secuaces, segun los cuales la autoridad reside *esencialmente* en la nacion, sin que pueda ser trasladada nunca á persona alguna determinada; resultando de aquí que en toda sociedad política el pueblo es esencialmente soberano y los gobernantes meros vicarios y representantes suyos.

324.—La segunda es la de ciertos autores modernos; los cuales sostienen que, en la formacion de las sociedades políticas, la autoridad por lo regular se localiza naturalmente en alguna persona determinada en virtud de algun hecho, sin que por lo tanto la tal localizacion sea producida por la voluntad de los hombres; pues éstos, segun ellos, cuando intervienen de algun modo en la localizacion dicha, no hacen más que disponer la materia y poner las cosas de manera, que Dios mismo, y no la sociedad, sea quien concede á la persona favorecida la posesion de la soberanía.

Conforme á esto dicen que, áun cuando alguna vez los hombres, al reunirse en sociedad, nombren á alguno soberano, no por eso le dan el poder, sino lo único que hacen, es designar la persona en quien ha de ser depositada la autoridad, y con esto Dios mismo por sí solo se la confiere como agente único y ella recibe inmediatamente de Dios el derecho de mandar.

325.—La tercera finalmente es la de los Escolásticos; segun los cuales no reside esencialmente la autoridad en la nacion, sino que puede y áun debe ser concedida á personas particulares: pero por la sola naturaleza de las cosas é independientemente de la voluntad del pueblo no se localiza nunca en persona alguna determinada al tiempo de formase la sociedad; sino que pertenece á todo el cuerpo de la nacion, y sólo por la voluntad, implícita ó explícita, de ésta entran en posesion suya las personas particulares. Para esto, segun ellos, no es necesario que la sociedad haya tenido formalmente en sí misma la autoridad, sin cederla á nadie por algun espacio de tiempo; pues dicen expresamente que la sociedad puede estar regida por una sola persona desde el primer momento de su existencia, si las familias, al tiempo de formarla, quisieron, no solo reunirse en sociedad, sino tambien ponerse *bajo la direccion y obediencia de aquella persona*. Lo que sólo pretenden, es que la autoridad política, el tiempo de formarse la sociedad, está, *al menos con prioridad de naturaleza*, ántes en la nacion que en las personas particulares; y que éstas por lo tanto reciben el derecho de mandar, no de Dios mismo, sino de la nacion que las escoge y les cede la soberanía. Porque si ésta es ántes suya, al menos con prioridad de naturaleza, se la pueden ceder. He aquí cómo se expresa el P. Suárez sobre este asunto, despues de haber probado con varios argumentos la doctrina

escolástica. «El primer modo, escribe, de conferir á un príncipe esta potestad en su primera institucion es por medio del consentimiento del pueblo. Mas éste consentimiento se puede entender de varias maneras; la primera de las cuales es, que se vaya dando sucesivamente, á medida que va creciendo el pueblo. Como por ejemplo, en la familia de Adan ó en la de Abrahan, ó en otra semejante, en un principio se obedecía á Adan como á padre ó superior de familia, y despues, creciendo el pueblo, se pudo continuar aquella sujecion, extendiéndose el consentimiento á obedecerle tambien como á rey, cuando aquella comunidad comenzó á ser perfecta. Y quizás muchos reinos, y en particular el primero de la ciudad de Roma, comenzaron de esta suerte, y de este modo, bien pensada la cosa, la autoridad régia y la comunidad perfecta pueden comenzar á un mismo tiempo (1).»

326.—Así se ve que tambien aquí la doctrina escolástica ocupa un lugar medio entre la de Rousseau y la de los modernos. Enseñando que la autoridad es trasmisible de un sujeto á otro, no admite que resida esencialmente en el cuerpo de la nacion, ni que el

---

(1) «Primus enim modus conferendi uni Principi hanc potestatem, in primæva institutione, est per voluntarium populi consensum. Hic autem consensus variis modis intelligi potest, unus est, ut paulatim et quasi successive detur, prout succesive populus augetur. Ut v. gr. in familia Adæ, vel Abrahæ, vel alia simili in principio obediebatur Adamo tamquam parenti, seu patrifamilias, et postea, crescente populo, potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut Regi, quando communitas illa cœpit esse perfecta; et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum Romanæ civitatis) ita inceperunt. Et in hoc modo, si quis recte consideret, regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt (Suárez, *Defens. Fidei*, lib. 3, c. 2, n. 19).

pueblo sea esencialmente soberano, ni que los reyes y demás gobernantes políticos sean meros vicarios y representantes del pueblo sin autoridad alguna para mandarle, ni que el pueblo pueda destronar á los reyes á su antojo como despacha un amo á su criado, ni que pueda siquiera disminuir ó coartar la autoridad que hayan legítimamente adquirido: antes rechaza todas estas cosas como monstruosas y absurdas; porque las personas particulares que entran en posesion de la autoridad por la voluntad de la nacion, son verdaderos superiores suyos, y pueden por lo tanto obligarla con sus leyes, y tienen derecho estricto y de justicia para no ser desposeidas injustamente de la facultad de mandar legítimamente adquirida. Mas, sosteniendo que ningun particular recibe la autoridad inmediatamente de Dios sino de la nacion, va directamente contra los modernos: los cuales juzgan que en el órden natural de las cosas la autoridad se deposita en los particulares por la mera ley de la naturaleza, en virtud de algunos hechos que la aplican á los casos particulares; y que en el cuerpo de la nacion no recae sino rarísimas veces por razon de circunstancias sumamente excepcionales; cuales son por ejemplo las de hallarse en una isla várias familias procedentes de diversos troncos y juntarse en sociedad sin tener ninguna de ellas superioridad sobre las otras.

327.—Esta es la doctrina de los Escolásticos, á la cual le dió sabiamente el Eximio Suárez los epítetos de *antigua, recibida, verdadera* y *necesaria* (1), vindicándola de los ataques del protestante Jacobo I de Inglatera; el cual sostuvo lo mismo que hoy dia defienden los modernos arriba citados. Nosotros nos

---

(1) Suárez, *Defens. Fidei*, lib. 3, c. 2, n. 2.

adherimos plenamente al sentir de la antigüedad cristiana y tenemos por verdadera y cierta su doctrina en esta parte. Pues los argumentos con que es combatida, si bien son aducidos por personas ilustres y sumamente respetables en el campo de la Filosofía, nos parecen de levísimo peso y los hallamos ya plenísimamente refutados en las obras del P. Suárez; que es quien trató con más detencion y esmero esta materia. Sean pues las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La autoridad política no reside esencial é inmutablemente en el cuerpo de la nacion, como pretenden con Rousseau los Racionalistas.

328.—*Demostracion.*—1.° En tanto debería permanecer esencial é inmutablemente en el cuerpo de la nacion la autoridad política, en cuanto que sin esto la sociedad dejaría de existir. Es así que, aun cuando la autoridad pase de un sujeto á otro de la nacion, no por eso deja de existir la sociedad: puesto que la autoridad siempre quedará dentro de la nacion, por ser un miembro de ella quien la posee; y por lo tanto la sociedad siempre seguirá teniendo en sí misma todos los elementos que necesita para existir y para obrar. Luego la autoridad no reside esencial é inmutablemente en todo el cuerpo de la sociedad política.

329.—2.° Segun los Racionalistas, la autoridad reside esencialmente en todo el cuerpo de la nacion; porque, cediéndola á alguna persona, perdería la sociedad su libertad nativa, convirtiéndose en *cosa* ó propiedad de la tal persona. Es así que por ceder la autoridad á alguna persona, no se convierte la nacion en propiedad suya. Porque, para que esto se verificase, el dominio de jurisdiccion, ó sea el derecho de

mandar á los ciudadanos, debería tener por objeto propio y directo la utilidad privada del imperante, como sucede en el dominio de propiedad, y no la utilidad pública. Mas aquí acaece todo lo contrario; porque quien entra en posesion de la autoridad política tiene obligacion de usarla, no en provecho propio, sino en provecho de la comunidad entera. Luego la autoridad puede estar localizada en alguna ó algunas personas determinadas de la república; y por lo tanto no es de esencia suya el existir siempre é inmoblemente en todo el cuerpo de la nacion. La autoridad sí puede ser propiedad ó cosa del imperante, pero no la sociedad.

330.—3.º Á la sociedad civil, para poder obrar ordenadamente las operaciones sociales; le es moralmente necesario, sobre todo cuando es muy numerosa, ponerse bajo la obediencia de alguno ó algunos que la rijan y gobiernen. Porque sin esto con dificultad se podrían poner de acuerdo los ciudadanos sobre las leyes que hubiesen de establecerse en la república, por ser tanta la variedad de afectos, intereses y juicios que reina entre los hombres. Luego tiene verdadero derecho para hacerlo; porque de lo contrario no estaría rectamente ordenada, por carecer de los medios necesarios para alcanzar su fin. Es así que si la sociedad tiene derecho para ponerse bajo la obediencia de alguna persona determinada, puede estar la autoridad política en sola esta persona; porque la obligacion de obedecer y el derecho de mandar son correlativos. Luego la autoridad sobredicha no debe estar esencial é inmutablemente en todo el cuerpo de la nacion.

331.—4.º Finalmente, todos los pueblos han reconocido siempre practicamente con el uso como legítima la soberanía de las personas particulares en las

repúblicas; porque todos ellos ó viven bajo la obediencia de personas particulares, ó estan en la íntima persuasion de que tienen derecho para elegir este género de vida, si les place. Ahora bien; lo que es comun, uniforme y constante en los seres, viene sin duda alguna de su intrínseca naturaleza y de su divino Autor, que la ha criado. Luego la facultad de localizar la soberanía en personas determinadas tiene su origen en Dios, y por lo tanto no es de esencia de la soberanía el que exista siempre en todo el cuerpo de la sociedad.

PROPOSICION SEGUNDA.

Por la sola naturaleza de las cosas en ninguna persona particular existe la soberanía sino en sólo el cuerpo de la nacion.

332.—*Observacion.*—Tomamos esta proposicion al pié de la letra del tratado *de Legibus* del P. Suárez (libro 3, cap. 2, n. 3); porque pone la cuestion en su verdadero punto de vista y con ella queda plenamente refutada la contraria opinion de los modernos. Algunos de estos sin embargo, poco conocedores de la doctrina escolástica, piensan que la tal proposicion puede ser admitida por ellos impunemente; porque se imaginan que en ella se trata de hombres *puramente abstractos y específicamente iguales, por razon de ser una misma en todos ellos la esencia.* Pero en esto se equivocan grandemente: pues en la dicha proposicion los Escolásticos hablaron de la sociedad concreta y formada por hombres llenos de desigualdades individuales; y otro tanto hacemos nosotros. Cuando con los Escolásticos decimos que *por la sola naturaleza de*

las cosas ningun particular es soberano de nacion alguna, queremos significar que, áun supuestas las desigualdades personales que como individuos tienen entre sí los hombres, ninguno de ellos comienza á ser soberano en el órden natural de las cosas en virtud de hecho alguno distinto del consentimiento general por el cual le confieren los hombres la soberanía. Este es el sentido en que tomó Suárez la proposicion citada; y así ni él ni nosotros nos referimos á sociedad alguna de hombres abstractos é iguales por naturaleza, sino á las sociedades concretas y formadas por hombres individualmente desiguales.

333.—*Prueba de la 1.ª p.*—Ninguna de las desigualdades individuales con que se hallan los hombres al tiempo de dar origen á la sociedad civil, es suficiente por si sola para hacer que nazca en unos más bien que en otros la soberanía. Luego por la sola naturaleza de las cosas en ninguna persona determinada existe la potestad política.

La consecuencia de esta argumentacion es evidente: pues los modernos, contra quienes va dirigida la presente tésis, afirman que en el origen de las sociedades las desigualdades individuales, que existen en los que entran á formarlas, son las que determinan por sí solas el derecho natural, convirtiéndolo de hipótesis en absoluto y haciendo brotar naturalmente la soberanía en alguna persona determinada. Por consiguiente, si pruebo que esta proposicion es falsa, quedará demostrada la verdad de la tésis anunciada.

Prueba del antecedente—Las desigualdades citadas son las siguientes: 1.ª la mayor aptitud para el gobierno; 2.ª la victoria del vencedor; 3.ª el dominio territorial; 4.ª la paternidad patriarcal. Ahora bien; ninguna de ellas basta para convertir por sí sola en

superior de la república á ninguno de los individuos que comienzan á formarla.

334.—I. *No la mayor aptitud para el gobierno.*—1.° Porque de lo contrario confundiríamos torpemente el ingenio, la fuerza física, la prudencia, la instruccion, etc., con el derecho de mandar; pues todas estas cosas son las que hacen á una persona más apta que las demás para el gobierno. 2.° Porque la mayor ó menor aptitud para gobernar una república es una cosa demasiado vaga, para que puedan saber los hombres á punto fijo quién ó quiénes son los designados por la naturaleza para superiores. 3.° Porque en tal caso todos cuantos en los tiempos sucesivos tuviesen esta mayor aptitud para gobernar la república, adquirirían por esto mismo el derecho de gobernarla, echando abajo á los que estuviesen mandando; pues la misma causa en todos los tiempos ha de producir los mismos efectos. 4.° Porque con esto se abre la puerta á las discordias civiles y se concede á los ciudadanos el derecho á la revolucion; puesto que cada uno tendrá derecho para colocar en el poder al que tenga por más apto, aunque sea valiéndose de la fuerza, y cada partido se cree mucho más apto para gobernar que sus contrarios.

335.—II. *No la victoria del vencedor.*—1.° Porque la victoria por sí sola no es sino un simple hecho físico; el cual es cosa muy distinta del derecho. 2.° Porque, áun cuando la guerra sea justa, el solo hecho de la victoria no da al vencedor ningun derecho; sino lo único que hace, es aproximar la materia y poner á los vencidos en disposiciones aptas para que les pueda aplicar la pena que merecen. Si esta pena es tan grande, que puede el vencedor hacerse soberano suyo y ponerlos bajo su jurisdiccion; lo que le dará la soberanía, no será la victoria alcanzada sino

las injurias de los vencidos cometidas libremente contra él; y así la voluntad de los tales será la que con sus actos voluntarios y libres le confiera la soberanía.

336.—III. *No el dominio territorial.*—1.° Porque el tal dominio es totalmente diverso del de jurisdiccion, teniendo éste por objeto directo la utilidad comun de la sociedad y aquel la utilidad privada del propietario. 2.° Porque, aunque lo queramos combinar con la obligacion que tiene el propietario de impedir los pecados de los que moran en sus fincas; todavía no se sigue de aquí que, en virtud del derecho de impedir los tales pecados consiguiente al deber dicho, quede trasformado en superior suyo. Pues la obligacion dicha y el derecho que en ella se funda, son obligacion y derecho de *caridad* y no de *justicia*. Por lo cual persisten en el propietario, áun cuando vive bajo la jurisdiccion del soberano y es por lo tanto súbdito de la república; ni por la tal obligacion y el tal derecho precisamente estan obligados los demas *con deber de justicia legal* á no cometer desórdenes en el territorio del propietario; porque al derecho de caridad no corresponde sino el deber del mismo género. Véase lo que sobre esto mismo hemos escrito más arriba (259-261).

337.—IV. *No la paternidad patriarcal.*—Porque contra ella militan todas las razones que á un propósito semejante hemos aducido al hablar de la causa eficiente de la sociedad política (264). Ni vale contra esto decir que, aunque la autoridad paterna y la política son de diferente especie, pertenecen sin embargo al mismo género. Pues el pertenecer al mismo género no quita que la una sea esencialmente distinta de la otra y que por lo tanto no se pueda trasformar en ella: como el pertenecer dos especies de animales á

un mismo género no hace que la una pueda ser trasformada naturalmente en la otra. En vano se alegarían tampoco los fenómenos naturales del metamorfismo; porque á poderse inferir de ellos algo, se concluiría que la familia y la sociedad política son sustancialmente una misma cosa, como lo son el renacuajo y la rana, la larva y la crisálida. Lo cual es un absurdo grandísimo, y conduce derechamente al despotismo. Porque ¿á dónde iríamos á parar, si pudiera hacer el rey en la nacion lo que el padre en la familia?

338.—Es verdad que la familia tiende por su intrínseca naturaleza á multiplicarse dando orígen a otras nuevas, y á formar por fin una ciudad. Pero la formacion de la ciudad no se ejecuta con la simple yuxtaposicion de las familias procedentes de un mismo tronco, sino con el sentimiento comun de estas familias así yuxtapuestas, en virtud del cual se mueven todas ellas á tender reunidas y bajo la direccion de la autoridad á un bien comun (267 y siguientes). Luego este consentimiento, y no la autoridad paterna del patriarca, es el que verdaderamente da orígen, así á la sociedad, como á la determinacion del sujeto, que ha de poseer en ella la autoridad; porque ambas cosas son dependientes de la voluntad de las familias.

339.—V. Finalmente, todas las desigualdades mencionadas son de suyo cosas accidentales respecto del pacto en virtud del cual resulta la sociedad política. Porque en el órden natural de las cosas los hombres no son elementos componentes de la sociedad en razon de poderosos ó de vencedores, ó de propietarios ó de patriarcas, etc., sino en razon de *cabezas de familia*. Y bajo esta precisa razon todos ellos son iguales; pues tan completa y perfecta es la autoridad

paterna que tienen sobre sus familias los débiles, los vencidos, los inquilinos, los procedentes de un tronco comun que se hallan ya fuera de la pátria potestad, como los poderosos, los vencedores, los propietarios, y los patriarcas ó troncos comunes de familias. Ahora bien; lo que es accidental á un pacto, no puede influir *de suyo* en la sustancia del mismo pacto; sino sólo influye en ella de esta manera lo que es esencial. Luego, atendida la sola naturaleza de las cosas y prescindiendo de la libre voluntad de los hombres, que quieran colocar la autoridad política en una ó en varias personas determinadas, las desigualdades en cuestion no pueden hacer por sí solas que, al tiempo de formarse la sociedad, pertenezca el derecho de mandar más bien á uno que á otro. Porque todas ellas son cosas accidentales de suyo en órden al contrato de que resulta la sociedad; y los contratantes, *como tales*, son *todos* perfectamente iguales.

No sucede así en el pacto matrimonial: pues en él el hombre entra *esencialmente* como varon y la mujer como hembra; y por eso la autoridad de la sociedad matrimonial reside, segun el órden de la naturaleza é independientemente de la voluntad de los esposos, en el hombre y no en la mujer. Luego es evidente que ninguna de las desigualdades citadas es suficiente por sí sola para hacer que, al formarse la sociedad civil, se deposite naturalmente la autoridad política en alguna persona determinada; y por lo tanto queda demostrada la primera parte de la tésis.

340.—Este argumento que acabamos de hacer en el número precedente, es el que forma Suárez para probar que la dignidad patriarcal por sí sola no da derecho al patriarca para mandar como rey á las

familias procedentes de él como de tronco comun á todas ellas. Pondremos aquí sus palabras, para que se vea cómo los Escolásticos no cônsideraban la sociedad en abstracto sino en concreto, y muy en concreto, cuando concluían que por la sola naturaleza de las cosas á ningun particular corresponde por derecho de justicia ser superior de otros en lo político. «Por la naturaleza de las cosas, escribe, todos los hombres nacen libres *(en lo político)* y por eso ninguno tiene jurisdiccion política sobre otro, como ni tampoco dominio; ni hay razon alguna para que se atribuya esto á uno respecto de otros y no viceversa por la sola naturaleza de las cosas. Sólo con respecto á Adan podría alguno decir que en el principio de la creacion tuvo por naturaleza el primado y por consiguiente el imperio sobre todos los hombres; y que de esta suerte se pudo derivar de él, ya por el orígen natural de los primogénitos, ya conforme á la voluntad del mismo Adan..... Pero en virtud de la sola creacion y del orígen natural sólo se puede colegir que tuvo Adan potestad económica, no política. Porque tuvo potestad sobre su mujer y despues sobre sus hijos: pudo tambien con el discurso del tiempo tener criados y familia completa, y plena potestad económica en ella. Mas despues que comenzaron á multiplicarse las familias y á separarse los hombres, todos las cabezas de familia tenian la misma potestad sobre su propia familia. Ahora bien; la potestad política no comenzó hasta que comenzaron á reunirse en una comunidad perfecta muchas familias. Luego, así como la tal comunidad no comenzó por la sola creacion de Adan, ni por sola su voluntad, sino por la de todos los que se juntaron en ella; así tambien no podemos decir con fundamento que Adan tuviese el primado político en aquella comunidad por la

naturaleza de las cosas. Porque de ningun principio natural se puede esto colegir; pues por el solo derecho natural no es debido al padre el ser tambien rey de sus descendientes (1).»

La separacion de que habla aquí Suárez, no es precisamente local, sino de familias; las cuales, por el solo hecho de estar localmente juntas, no forman

(1) «Ex natura rei omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet jurisdictionem politicam in alium; sicut nec dominium; neque est ulla ratio, cur hoc tribuatur ex natura rei his respectu illorum, potius quam e conuerso. Solum posset quispian dicere, Adamum in principio creationis ex natura rei habuisse primatum, et consequenter imperium in omnes homines, et ita potuisse ab illo derivari, vel per naturalem originem primogenitorum, vel pro voluntate ipsius Adæ. Sic enim dixit Chrysost., *hom. 34. in primam ad Corinth.*, ex uno Adamo omnes homines formatos, et procreatos esse, ut significaretur subordinatio ad unum principem. Veruntamen ex vi solius creationis et originis naturalis, solum colligi potest, habuisse Adamum potestatem æconomicam, non politicam; habuit enim potestatem in uxorem, et postea patriam potestatem in filios, quandiu emancipati non fuerunt; potuit etiam discursu temporis habere famulos, et completam familiam, et in ea plenam potestatem, quæ æconomica appellatur. Postquam autem cæperumt familiæ multiplicari, et separari singuli homines, qui erant capita singularum familiarum, habebant eandem potestatem circa suam familiam. Potestas autem politica non cæpit, donec plures familiæ in unam communitatem perfectam congregari cæperunt. Unde sicut illa communitas non cæpit per creationem Adæ nec per solam voluntatem eius, sed omnium, qui in illa convenerunt; ita non possumus cum fundamento dicere, Adamum ex natura rei habuisse primatum politicum in illa communitate; ex nullis enim principius naturalibus id colligi potest, quia ex vi solius juris naturæ non est debitum progenitori, ut etiam sit rex suæ posteritatis. (Suárez, *de Legibus*, lib. 3, cap. 2, n. 3).»

sociedad política, sino mera vecindad, como él mismo advierte sábiamente en el lugar que dejamos citado más arriba (270).

341.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º La autoridad política, al tiempo de formarse la sociedad, debe por fuerza depositarse naturalmente en algun sujeto; puesto que es un atributo esencial de la república y de ella emana como propiedad natural suya. Es así que, segun lo demostrado en la primera parte de esta tésis, á ningun particular determinado pertenece por la sola naturaleza de las cosas. Luego, atendida esta sola naturaleza, debe depositarse entónces en todo el cuerpo de la nacion.

342.—2.º El derecho que naturalmente está incluido en otro derecho, se halla de suyo en el mismo sujeto que ese segundo derecho, si por la voluntad de los hombres no es colocado en otro sujeto diferente. Es así que la autoridad, ó el derecho de mandar, está naturalmente incluido en el derecho de toda la sociedad á la consecucion de su fin, y este segundo derecho se halla por la naturaleza de las cosas en todo el cuerpo de la nacion como en su propio y próximo sujeto. Luego la autoridad política se halla de suyo y naturalmente en todo el cuerpo de la nacion, si los hombres con su voluntad libre no la confieren á alguna determinada persona.

Este es el argumento con que el Angélico Doctor demuestra la doctrina que ahora estamos defendiendo. Porque, despues de haber afirmado que el derecho de legislar, ó sea la autoridad política, pertenece *ó á toda la multitud ó á la persona pública que tiene el cuidado de toda la multitud*, prueba su aserto en estas palabras: *Porque tanto en ésta como en todas las demas cosas el ordenar al fin corresponde á aquel de quien es propio este fin*, «quia et in omnibus aliis ordinare in

finem est ejus, cujus est proprius ille finis (1). Ahora bien; el fin de la sociedad política principal y primariamente es propio de ella misma; y por consecuencia tambien la facultad de legislar ó sea la autoridad. Luego esta autoridad pertenece primaria y principalmente al cuerpo de la nacion, lo mismo que el derecho de ordenarse á su propio fin.

343.—3.° La sociedad humana es una fiel semejanza del hombre físico; y por esta causa se llama *persona moral*, así como el hombre se dice *persona física*. Es así que todo hombre nace libre, y ninguno es por naturaleza esclavo de otro. Luego toda sociedad política nace tambien libre y dueña de sí misma, y ninguna es por naturaleza súbdita de nadie. Dice muy bien el P. Suárez: «Así como el hombre, por el solo hecho de ser criado y tener uso de razon, tiene potestad sobre sí mismo, y sobre sus facultades, y sobre sus miembros para hacer uso de ellos, y bajo este aspecto es naturalmente libre, esto es, no siervo sino señor de sus acciones; de la misma manera el cuerpo político de los hombres, por el sólo hecho de ser producido á su modo, tiene la potestad y el gobierno de sí mismo y consiguientemente tiene potestad sobre sus miembros y dominio peculiar sobre ellos (2).»

---

(1) S. Thom., *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 90, art. 3. Vanamente pretenden los adversarios hacer partidario de su opinion al Angélico Doctor citando un texto suyo de sus Comentarios á los *Políticos* de Aristóteles (*Lect. I. in I Polit.*); pues allí no se trata sino del *proceso histórico* en órden al modo de formarse las sociedades civiles por la libre y espontánea voluntad de los hombres. Véase lo que sobre esto mismo decimos más abajo (383).

(2) «Sicut homo, eo ipso quo creatur et habet usum rationis, habet potestatem in se ipsum et in suas facultates, et membra ad eorum usum, et ea ratione est naturaliter liber, id est, non ser-

344.—4.° Finalmente, esta doctrina se demuestra con el consentimiento comun de todos los Escolásticos; los cuales, siguiendo las huellas de San Agustin, de San Crisóstomo y de los demás Padres de la Iglesia, han convenido unánimemente en admitirla *como cierta y evidente.* Tan grande unanimidad sobre una cosa tan grave como esta es imposible sino en la suposicion de que sea manifiestamente verdadera la doctrina de que vamos hablando. Sólo los galicanos, y los que experimentaron en Francia más ó ménos el influjo regalístico de Luis XIV, quisieron oponerse à ella, ó no la tuvieron por enteramente cierta. Por motivos análogos la miran hoy dia con malos ojos varios autores ilustres; á los cuales el temor de las perturbaciones políticas se la ha pintado como favorable á las ideas revolucionarias, y les ha obligado á defender la infundada opinion del protestante Jacobo I. Pero ni el regalismo de los unos, ni el miedo de los otros deben ser parte para que abandonemos la sólida, cierta y segura doctrina de la antigüedad cristiana, principalmente siendo falsos los cargos que se hacen contra ella y de ningun valor los argumentos con que se pretende atacarla (1).

---

vus, sed dominus suarum actionum; ita corpus politicum hominum, eo ipso quod suo modo producitur, habet potestatem et regimen sui ipsius, et consequenter habet etiam potestatem super membra sua et peculiare dominium in illa (Suárez, *de Legibus*, lib. 3. cap. 3, n. 6).»

(1) Sobre la unanimidad de los Escolásticos en esta parte puede verse la obra del P. Costa-Rossetti intitulada: *Instit. Ethicæ et Jur. nat.* Parte IV, sect. II, § II, donde se muestra además muy á la larga la verdad de la doctrina por ellos profesada.

PROPOSICION TERCERA.

Atendiendo el órden natural de las cosas, ninguna persona particular tiene la soberanía política inmediatamente de Dios sino mediatamente y por institucion humana.

345.—*Demostracion.*—Esta tésis es un corolario de la anterior, y se demuestra facilísimamente. En efecto: aquella potestad se dice recibir inmediatamente de Dios, que viene á alguno ó por la sola voluntad de Dios, ó en virtud de la sola razon natural, ó merced á la institucion divina. Es así que ningun particular recibe de Dios la potestad política en esta forma, segun el órden natural de las cosas. Porque la voluntad é institucion divina no nos pueden constar sino por medio de la revelacion; y ésta sólo nos dice que toda potestad legítima viene de Dios, sin hablarnos nada sobre si viene mediata ó inmediatamente. Y por lo que hace á la razon natural, ya hemos visto en la tésis anterior que ninguna desigualdad de cuantas existen entre los hombres, determina segun el Derecho Natural á que, por la sola naturaleza de las cosas, se convierta alguno de simple particular en soberano de sus semejantes. Luego atendido etc.

346.—Sucede en esta materia lo mismo que en el dominio de propiedad. Porque las cosas sobre que versa este dominio, las ha dado Dios al hombre para que viniesen, generalmente hablando, al dominio de los particulares. Pero el dominio de cada una de ellas en particular es cosa humana y debida á la libre voluntad del hombre; pues el modo originario de adquirir dominio privado es la ocupacion libre de la cosa con ánimo de apropiársela. Así aquí tambien: la sobe-

ranía política considerada en general viene de Dios. Pero el que *este* hombre tengan *tal* potestad en *tal* república determinada, viene de la institucion humana, ó sea de la voluntad de los hombres: los cuales, por un consentimiento tácito ó expreso, han convenido en que sea él y no otro su posesor. Por eso Santo Tomás dice muy sábiamente que *tanto la prelatura política como el dominio privado han sido introducidos por derecho humano* (1).

347.—Á esto responden los adversarios que los hombres, al elegir á uno para soberano, no le confieren la soberanía, sino que únicamente designan la persona á quien se la confiere Dios por sí mismo. Pero semejante réplica es de ningun valor. 1.° Porque carece de todo fundamento y solo parece inventada para declinar la fuerza de las razones aducidas por los Escolásticos. 2.° Porque la autoridad política, al ménos con prioridad de naturaleza, ántes está en el cuerpo político de la nacion que en ninguna persona determinada. Por donde, al elegir á uno para superior, hacen algo más que designar la persona; pues le ceden la soberanía, traspasándola en él y creando así en la tal persona *la posesion* de la autoridad ó el derecho de mandar á la sociedad. Así como por el mero hecho de ceder uno en favor de otro un derecho que le pertenece, le confiere realmente este derecho; así tambien la sociedad, por el mero hecho de ceder en favor de una persona determinada la posesion de la autoridad, que por naturaleza le corresponde, le confiere en realidad esta posesion y *crea* en ella, no la autoridad política, sino *el derecho de usarla con exclusion de los demas*. 3.° Porque, como dice sábiamente Suárez respon-

---

(1) «Dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano (S. Thomas, *Summ. Theolog.* 2. 2. q. 10. art. 10).»

diendo á esta dificultad, «en los casos en que uno se hace esclavo de otro ó una nacion súbdita de alguno por su propia voluntad, no basta la designacion de la persona, ni la tal designacion es separable de la donacion ó del contrato ó cuasicontrato humano, para que tengan el efecto de conferir la potestad; porque la sola razon natural no infiere la traslacion de la potestad de un hombre á otro con la sola designacion de la persona, sin el consentimiento y eficacia de la voluntad de aquel por quien debe ser trasladada ó conferida la tal potestad (1).» 4.° Porque, si los hombres no hicieran otra cosa que designar la persona, la soberanía vendría siempre uniformemente con las mismas prerogativas á todos los que comienzan á ser soberanos. Lo cual no sucede así; pues una persona la adquiere con una limitacion y otra con otra, ésta con el derecho de trasmitirla á sus descendientes, y aquella sin el tal derecho, etc. 5.° Finalmente, porque si los particulares recibieran inmediatamente de Dios la potestad de mandar en la república y no por el intermedio de la nacion y en virtud del acto con que ella le confiere y traslada la autoridad, en ninguna manera se podría decir que el príncipe, en tanto tiene poder para legislar, en cuanto que representa la nacion. Porque en tal caso no sería representante de la nacion, sino de Dios solo. Ahora bien, esto es falsísimo: porque como sábiamente enseña Santo Tomás y con él la generalidad de los doctores «el príncipe no tiene potestad para dar leyes sino en cuanto representa la persona de la multitud (2).» Es verdad que el

---

(1) Suárez, *Defens. fidei*, lib. 3, cap. 2, n. 17.

(2) «Princeps non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis (S. Thomas, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 97, art. 3, ad 3.um)»

príncipe no es un mero vicario ó representante de la nacion, destituido de autoridad verdadera, á manera de simple inspector ó alguacil; sino que es verdadero superior. Pero la autoridad que tiene, la ha recibido inmediatamente de la nacion, á la cual pertenece por derecho natural; y por eso bajo ese sentido la ejerce como verdadero representante suyo.

PROPOSICION CUARTA

La doctrina de los Escolásticos relativa al sujeto de la autoridad política ni está fundada en una ficcion, ni es democrática, ni peligrosa, como falsamente afirman ciertos autores modernos.

348.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º La doctrina citada no parte de las ficciones absurdas, sobre que descansa el contrato social de Rousseau (326). 2.º Ni afirma tampoco que en sus principios toda sociedad tiene, durante algun tiempo, la autoridad difundida por todo el cuerpo político y sin localizarla en alguna persona determinada (325). Aunque si esto dijera, no por eso podría afirmarse de ella que está fundada en una ficcion; porque no se sabe con certeza cómo han comenzado las diversas sociedades; si bien es muy probable que muchas de ellas desde su mismo principio estuvieron regidas por un monarca. 3.º Ni es una ficcion, sino una verdad grandísima, el que el vínculo de la justicia legal, propio del órden jurídico y civil, sea esencialmente distinto de los vínculos pertenecientes á las otras virtudes; como no es una ficcion, sino una verdad evidentísima, el que la justicia legal se diferencia esencialmente de todos los demás generos de justicia. 4.º Tampoco es verdad que la

doctrina en cuestion esté totalmente fundada sobre un vergonzoso paralogismo, en que se confunde el órden abstracto con el concreto, y en que se consideran los hombres como esencialmente iguales, sin tomarse para nada en cuenta las desigualdades individuales, que en ellos produce la naturaleza. Porque los Escolásticos no toman al hombre en abstracto, sino muy en concreto y haciéndose cargo de las desigualdades mencionadas; sino que en las tales desigualdades no hallan razon suficiente para reconocer á ningun particular por soberano de un pueblo, independientemente de la institucion humana; en lo cual discurren como verdaderos sabios (333 y siguientes). 5.° Ni llevan razon los susodichos autores, al afirmar que la autoridad no depositada en alguna persona determinada es una cosa abstracta. Porque no es abstracto sino muy concreto el derecho á la consecucion del fin, que tiene el cuerpo político en sí mismo por el solo hecho de existir; y por consiguiente tampoco será abstracto sino muy concreto el derecho de ordenar los miembros á este fin, ó sea la autoridad política, la cual se halla contenida virtualmente en el derecho citado. 6.° Ni es más exacto lo que afirman, diciendo que la autoridad política existente en una persona determinada es el principio formal de la sociedad; de suerte que ella sea la que da la razon *de miembros sociales* á las familias, y á toda la multitud la razon de *cuerpo social*. Porque ya hemos visto más arriba (283 y siguientes) que el alma de la sociedad política no es la autoridad, sino la union moral de las familias, resultante de la voluntad general, con que todas ellas se comprometen á tender ordenadamente y por consecuencia bajo la direccion de la autoridad á un mismo fin. En lo cual no hemos hecho otra cosa que seguir al pie de la letra la enseñanza

de los Escolásticos (1). Por lo cual, aunque es verdad lo que escribe Suárez, diciendo que «sin gobernacion política ó sin órden á ella no se puede concebir un cuerpo político (2);» pero esto no quiere decir que la autoridad sea la esencia de la nacion ó el principio formal que da el *ser de ciudadanos* á los individuos; sino lo que únicamente significa, es que la esencia de la sociedad dice *relacion esencial* á la autoridad como á propiedad ó atributo emanado necesariamente de ella. 7.° Ni tiene finalmente nada de repugnante el que la autoridad pertenezca por derecho natural al cuerpo de la nacion; y sin embargo no pueda ser por lo regular convenientemente ejercida por la nacion misma, sino siendo trasladada por ella á alguna ó algunas personas particulares. Porque, en primer lugar, la autoridad no la confiere Dios *positivamente* á la nacion, sino de una manera negativa por via de *natural resultancia*. Además, la nacion, absolutamente hablando, puede usar por sí misma de la autoridad, sin cederla á los particulares, dando leyes que estén obligados á guardar los ciudadanos. Sólo que este modo de gobierno está lleno de dificultades; y por lo tanto es muy conveniente á la nacion no usar de él, sino ceder su derecho natural á alguna persona determinada, poniéndose bajo su obediencia. En lo cual no hay nada más repugnante que en lo que pre-

(1) «Secundo assero, dice Suárez, hanc potestatem *(politicam)* non resultare in humana natura, donec homines in unam communitatem perfectam congregentur et politice uniantur. Probatur; quia hæc potestas non est in singulis hominibus divisim sumptis, nec in collectione vel multitudine eorum quasi confuse, et sine ordine et unione membrorum in unum corpus. Ergo prius est tale corpus politicum constitui, quam sit in hominibus talis potestas. (Suárez, *de Legibus*, lib. 3, cap. 3, n. 6.)»

(2) Id. *ibid.*, cap. 2, n. 4.

sentaría un hombre cualquiera; el cual, habiendo recibido de Dios la razon para que busque con ella lo que más le conviene, usase de ella poniéndose bajo la obediencia de otro. Finalmente, el estado de la sociedad naciente es un estado rudimentario é imperfecto; y así no es estraño que la sociedad no pueda hacer entonces mejor uso de su autoridad que el de cederla á una persona bajo las condiciones, que tenga por convenientes y que constituyen las *bases fundamentales* de la república. Ántes el suponer concedida por Dios de esta manera transitoria la autoridad á la nacion es mucho más conforme á la naturaleza humana que el localizarla Dios mismo en alguna persona determinada. Porque así ella misma es la que dispone de sí, constituyendo las leyes fundamentales y dándose la forma de gobierno que le agrade.

349.—*Prueba de la 2.ª p.*—Para que la doctrina de los Escolásticos fuera democrática, debería proclamar la Democrácia, ó sea la forma de gobierno en que la nacion entera es la que manda y constituye las leyes, *como una forma estable y como la mejor de todas las maneras de gobierno;* á la cual por consiguiente deben aspirar todos los hombres de la tierra. Es así que la doctrina en cuestion hace todo lo contrario: pues enseña que la Democrácia es la más imperfecta de todas las formas de gobierno, y que por lo mismo la nacion, léjos de permanecer en este estado imperfecto y rudimentario dado por la naturaleza, debe procurar salir cuanto ántes de él, dándose con su propia libertad otra forma más perfecta y aspirar á la Monarquía templada; que es la que vence en perfeccion á todas las demás formas de gobierno. Luego la doctrina citada dista mucho de ser democrática.

350.—*Prueba de la 3.ª p.*—En tanto la han creido peligrosa algunos modernos, en cuanto que, en su

sentir, es semejante á la imaginada por Rousseau en el contrato social; *favorable* á la Democracia; y *ocasionada* á sediciones, con la facultad que, segun ellos, concede en ciertos casos de tiranía á los súbditos, para levantarse contra su legítimo soberano. Es así que ninguna de estas acusaciones tiene fundamento sólido. *No la primera;* porque la doctrina escolástica es totalmente diversa del contrato social de Rousseau (246, 326). *No la segunda;* porque la doctrina indicada no es democrática, sino antes bien juzga ser la mejor de todas las formas de gobierno la Monarquía. *No es ocasionada á sediciones:* porque todo cuanto se puede conceder al pueblo en algunos casos excepcionales contra el tirano, en virtud del contrato con que le fué entregada la soberanía, todo esto lo puede hacer en virtud del derecho de defensa; el cual no le viene de contrato alguno, sino del derecho á la vida concedido por el Autor de la naturaleza. Así supongamos que en algun caso raro es lícito á la nacion levantarse contra el tirano y deponerle, porque así lo pide la naturaleza del contrato por el cual le entregó la soberanía. Pues esto mismo le será lícito tambien por derecho de defensa; porque el tal contrato no da en esta parte á la nacion más derecho para ponerse en armas contra su legítimo soberano, que el que le concede la naturaleza para defender su vida contra los ataques de todo agresor injusto. Por el contrario, si el derecho natural de defensa no hace lícito en ningun caso, por horrible que sea, al alzamiento contra el tirano, tampoco lo hará la naturaleza del pacto, en virtud del cual posee el tirano la soberanía. Luego la doctrina escolástica por esta parte no es más favorable á la sedicion, de lo que puede serlo la de los modernos, contra los cuales estamos combatiendo.

351.—Pero se dirá: 1.° Con la doctrina escolástica el soberano no podrá llamarse *rey por la gracia de Dios*, sino *rey por la gracia del pueblo*. 2.° Además, no habrá sino un solo título legítimo para alcanzar la soberanía, á saber; el consentimiento del pueblo. 3.° Cuando el pueblo no puede negar la obediencia á una persona sin pecar contra Dios, contra sí mismo ó contra otros hombres, entónces á esta persona no le viene del consentimiento del pueblo la soberanía, sino de la providencia de Dios. 4.° La obligacion de obedecer á alguno, y por lo mismo el derecho de mandar correlativo á esta obligacion, muchas veces nace de circunstancias inevitables; y por lo tanto no es el consentimiento del pueblo el que confiere siempre la soberanía á los particulares.

352.—*Respuesta*.—Á lo *primero* respondemos negando rotundamente el aserto. 1.° Porque la autoridad, donde quiera que esté, siempre viene de Dios al ménos remotamente. 2.° Porque Dios, como gobernador de los hombres, tiene una providencia especial sobre las autoridades humanas, sean reyes, senados de nobles, ó congresos de diputados; y por esta razon todas ellas se pueden llamar tales *por la gracia de Dios*, aunque Dios no las produzca sino mediante el consentimiento del pueblo.

Á lo *segundo* se niega de la misma manera el aserto; cuya falsedad quedará patentizada en su lugar, cuando tratemos de los títulos, por los cuales se puede adquirir legítimamente la soberanía.

Á lo *tercero* respondemos que los que así argumentan, confunden torpemente la obligacion de caridad y la de justicia conmutativa con la de justicia legal. Esta última solamente es la que existe entre los súbditos y el soberano. Por tanto, aunque un pueblo, por un caso sumamente raro, que quizás ni

siquiera es posible, esté obligado con obligacion de caridad para con Dios ó para consigo mismo á ponerse bajo la obediencia de una persona; no por eso tendrá ya esta persona la soberanía. Lo único que sucedería en tal caso, es que el pueblo tendrá obligacion *(moral y no de justicia)* de conferir la soberanía á aquella persona: la cual no adquirirá verdadero derecho de mandar, hasta que el pueblo haya cumplido con este deber. Y si el pueblo se niega á darle la obediencia, pecará por el mal uso de su libertad; pero no cometerá pecado de injusticia contra la tal persona, porque á ella no le debe nada, sino á solo Dios. Asimismo, si un pueblo, con las injurias que ha cometido contra algun príncipe, se ha hecho digno de que lo sujete á su dominio con las armas; estará obligado con obligacion de justicia conmutativa á reconocerle como rey, cuando él *con su libre voluntad* quiera indemnizarse en esta forma de los daños que le han sido inferidos. Pero miéntras no ponga este acto de voluntad expresa, no será soberano suyo; y por lo tanto no tendrá la tal soberanía porque el puro órden de las cosas se la haya deparado, sino porque el pueblo injuriador se la ha dado libremente de una manera virtual, al injuriarle con sus acciones criminales é injustas.

Á lo *cuarto* respondemos del mismo modo que á lo *tercero*. Las circunstancias á que se alude, podrán hacer, si se quiere, moralmente necesario el consentimiento, en virtud del cual la nacion confiera la soberanía á alguna persona determinada. Pero miéntras el pueblo no ponga este consentimiento, la tal persona no tendrá verdadero derecho de mandarle. Y así, aunque el pueblo falte á la caridad para con Dios ó para consigo mismo, no usando bien del derecho de elegir soberano; no cometerá por eso

pecado de injusticia contra aquella persona. Porque á ella no le debe nada, sino á solo Dios. Pero es muy dudoso que se dé jamás tal género de circunstancias; porque la necesidad de ponerse bajo la obediencia de alguna persona determinada para salvar la república, no se presenta nunca á los hombres de tal manera, que no vean otros medios probables para conseguir legítimamente este mismo efecto.

§ IV.—Diversas formas de gobierno.

353.—Llámase forma de gobierno *el modo estable con que es poseida y ejercida la autoridad política por quien legítimamente la posee.* Estas formas pueden ser *simples* ó *mixtas.* Son simples *aquellas que no se componen de otras:* y mixtas *las que tienen la cualidad contraria.* Entre las simples se enumeran generalmente la *Monarquía,* la *Aristocracia* y la *Democracia;* segun que la autoridad política resida en una sola persona, llamada *rey* ó *soberano,* ó en un colegio de nobles, ó en la colectividad de todos los ciudadanos. La Monarquía puede ser *absoluta* ó *templada.* Es absoluta *cuando la persona física en que reside el poder, lo posee plenamente y sin otras limitaciones que las impuestas por la Ley Natural;* aunque para ejercerlo, necesite de vários ministros y magistrados, que ejecuten sus órdenes y administren justicia en nombre suyo. Es por el contrario templada; *cuando posee el poder con alguna limitacion mayor que la impuesta por la Ley Natural;* de forma que en algunas cosas sus actos carecen de valor jurídico, si no llevan en si la aprobacion de los nobles ó del pueblo.

354.—La Monarquía templada, es una forma, no simple, sino mixta, ó compuesta de la Monarquía y de alguna de las otras dos formas simples restantes;

segun que, para la validez de algunos actos suyos, se requiera el consentimiento, ó de los nobles, ó del pueblo, ó de entrambos. De la misma manera, podemos imaginar que son absolutas ó templadas la Aristocracia y la Democracia; segun que dominen solas en un pueblo, ó se hallen limitadas por las otras, pero conservando las principales partes. Así por ejemplo, los Gobiernos representativos que hoy dia rigen en casi todas las naciones de Europa, son verdaderas Democracias templadas. Porque, si bien entran en ellas los tres elementos, monárquico, aristocrático y democrático, pero el predominante es este último, y los dos restantes no tienen otro objeto en realidad que el de templar su accion impetuosa y destructora.

355.—Llámase Gobierno representativo aquel á cuya accion cooperan los representantes del pueblo ó de sus diferentes clases, elegidos y diputados para este objeto. Esta clase de Gobiernos es propia de los tiempos presentes. Pues, aunque en las antiguas Córtes los diputados elegidos por las ciudades solían representar al rey las necesidades, los deseos y los derechos de sus electores; pero su eleccion no se hacía expresamente para este efecto sino para tratar en general los negocios del reino ó algun asunto particular sobre que deseaba consultarlos el monarca. En los tiempos presentes, despues de la Revolucion francesa, los Gobiernos representativos se han generalizado así en América como en Europa, entrando en lugar de los antiguos, los cuales consistían en monarquías más ó ménos templadas.

356.—El Gobierno representativo puede ser *parlamentario* ó *no parlamentario*. El parlamentario se compone: 1.º De Córtes *deliberativas,* las cuales deliberan acerca de las leyes que han de ser impuestas á la nacion y las votan con ánimo de obligar á los ciudada-

nos. Estas Cortes generalmente constan de dos cuerpos llamados *Senado* y *Congreso*, que representan la aristocracia y el pueblo, y suelen tratar y votar los mismos asuntos en lugares separados. 2.º De un rey que apruebe y sancione las leyes votadas por las Córtes; sin cuya aprobacion y sancion no tengan ellas fuerza obligatoria y no sean por lo tanto verdaderas leyes. 3.º De ministros intermedios entre las Córtes y el rey, los cuales forman el Consejo supremo del monarca y asisten tambien á las Córtes, sirviendo por lo tanto como de instrumentos destinados á contrabalancear el influjo de los tres elementos democrático, aristocrático y régio, y á hacer que se cumplan por los ciudadanos las leyes provistas ya de su sancion conveniente. En el citado régimen, los ministros deben proceder de la mayoría del Congreso ó al menos ser designados por ella; son además *responsables* de sus acciones á las Córtes; y deben hacer dimision de su cargo, cuando en alguna cuestion grave está contra ellos la mayoría de los diputados. Si, en lugar de tener esta dependencia de la mayoría citada, los elige el rey á su arbitrio y pretenden imponerse á los diputados, siguiendo, ya la política de un partido, ya la de otro, segun las circunstancias del momento; entónces resultan en las Córtes dos centros de accion independientes; el de la mayoría y el de los ministros, dando orígen á una forma de gobierno muy poco parlamentaria, llamada *dualística* por algunos. Finalmente, en el sistema parlamentario el rey es *inviolable* y *no responsable* de las acciones de sus ministros, y tiene la facultad de disolver las Córtes, cuando los ministros no están favorecidos por la mayoría de los diputados. Aunque en esto de disolver las Córtes debe ser sóbrio; porque de lo contrario con el excesivo uso de este derecho se impondría ó

pretendería por lo ménos imponerse á ellas y de esto resultaría la forma dualística sobredicha.

357.—El Gobierno representativo no parlamentario consta: 1.° De un rey dotado de potestad plena para reinar y gobernar; de suerte que él sea quien forme y sancione las leyes generalmente, despues de haber oido á los representantes del pueblo ó de sus clases, y las haga cumplir por medio de sus subordinados. 2.° De Córtes ó Cuerpos *consultivos;* los cuales estén formados por diputados elegidos por el pueblo ó por las diferentes clases de ciudadanos, para que representen al rey sus intereses, y legislen juntamente con él en algunas materias de mayor importancia; de manera que las leyes relativas á ellas no puedan tener fuerza obligatoria sin su aprobaeion y consentimiento. Estas Córtes ó Cuerpos pueden reunirse con mayor ó menor frecuencia; y hacer sus representaciones al rey, ora en público, ora en secreto; pero ordinariamente y para la generalidad de las leyes no tienen voto *deliberativo*, sino solo *consultivo.*

358.—Para declarar ahora la mayor ó menor perfeccion de todas estas formas de gobierno, es preciso hacer distincion entre la perfeccion *absoluta* y la *relativa.* La perfeccion absoluta de una forma de gobierno consiste en su aptitud *intrínseca* para conducir á los hombres à la consecucion del fin, por el cual se hallan reunidos en sociedad. Por el contrario la perfeccion relativa consiste en su aptitud *intrínseca* y *nacida de circunstancias accidentales* para conducir á los hombres al fin dicho. Por consiguiente, aquella forma de gobierno vencerá en perfeccion absoluta á las demás, que tenga en sí mayor aptitud intrínseca para proporcionar á los hombres la felicidad social; y aquella las sobrepujará en perfeccion relativa, que en un caso dado y tratándose de un pueblo particular

y concreto, presente más ventajas que las otras para conducirlo á su fin, no por razon de su estructura intrínseca, sino á causa de las condiciones especiales en que se encuentra dicho pueblo. Un ejemplo para aclarar más esta idea. La armadura completa de un guerrero es en sí un instrumento más apto que la honda para pelear con el enemigo. Sin embargo, *respecto del pastorcillo David* la honda tenía más perfeccion relativa que la armadura; porque con ésta no hubiera podido menearse por falta de costumbre, y en el uso de aquella había adquirido una destreza suma. Pues esto mismo sucede con las formas de gobierno; las cuales no son en sí sino cierta clase de instrumentos, fabricados para conseguir con ellos la felicidad de la república. Sean ahora las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

Tratándose de un pueblo determinado, aquella forma de gobierno es para él la más perfecta, que es legítima y se adapta mejor á su índole, cultura, usos y costumbres.

359.—*Prueba de la 1.ª p.*—Si la forma de gobierno es ilegítima, no puede ménos de haber en la república contínuo peligro de guerras civiles, á causa de los esfuerzos que han de hacer para destruirla los defensores de la legitimidad. Ahora bien; una forma de gobierno que de suyo trae á un pueblo peligro contínuo de guerras civiles, léjos de ser la más perfecta para él, ni siquiera es buena; porque es incapaz de proporcionarle la parte principal del fin social, que es la paz, órden y tranquilidad de la república. Luego, para que una forma de gobierno pueda vencer en

perfeccion relativa á las demás, debe ser legítima y estar fundada en justo derecho. Además, las formas de gobierno son para hacer que reinen la justicia y el órden en la república. Ahora bien; mal podrá conseguir que reinen la justicia y el órden en la sociedad, quien está públicamente contra ellos con la introduccion de una forma de gobierno contraria al derecho y reprobada por las eternas leyes del órden y de la justicia. Luego es evidente que ni siquiera puede tener perfeccion relativa la forma ilegítima.

360.—*Prueba de la 2.ª p.*—La forma de gobierno es el instrumento de que se vale la república para conseguir su fin. Es así que en el uso de los instrumentos cada uno debe echar mano, no del que sea en sí mejor, sino del que mejor se acomode á sus condiciones subjetivas de destreza y fuerza para usarlo; pues éste, y no aquél, será el que mejor le proporcione la consecucion del fin á que uno y otro estan destinados. Luego, hablándose de un pueblo determinado y concreto, debemos decir que aquella forma de gobierno es la mejor para él, que, sobre ser legítima, se adapta mejor á sus condiciones subjetivas; cuales son la índole especial, su grado de cultura, sus hábitos y costumbres, etc.

361.—COROLARIO.—*Luego, si en algun caso es lícito y conviene cambiar la forma de gobierno en algun pueblo, este cambio debe ejecutarse despacio y con grandísima cautela.* En algunas circunstancias, en que ningun particular se presenta con derecho para mandar en la república; ó en que la persona ó personas, á quienes pertenece este derecho, consientan con los demás ciudadanos en que se cambien las leyes fundamentales de la nacion y se introduzca otra forma de gobierno, se podrá llevar á cabo esta mudanza sin agravio de nadie. Pero para hacerla, es necesario

asegurarse primero de su conveniencia; porque la prudencia dicta que no se introduzcan innovaciones en la sociedad sin utilidad manifiesta: y además esta mudanza se debe ejecutar con lentitud y mucho tiento; porque para ello se deben mudar tambien los usos y costumbres, y esto no puede practicarse saludablemente en ningun pueblo de repente, sino con mucha lentitud y suma cautela.

PROPOSICION SEGUNDA.

Entre las formas simples de gobierno la monarquía es la más perfecta.

362.—*Demostracion.*—1.° Aquella forma supera en perfeccion absoluta á las demás, que tiene mayor aptitud intrínseca para proporcionar á los ciudadanos la paz y tranquilidad, en que consiste el fin principal de la república. Es así que la Monarquía tiene esta mayor aptitud respecto de las otras dos formas simples, que son la Aristocracia y la Democracia. Porque, como argumenta sábiamente Santo Tomás (1), la paz y tranquilidad de la república resultan de la union y concordia de los ánimos, por las cuales la pluralidad de los ciudadanos se convierte en *unidad* de república. Ahora bien, mucho más apto para producir la unidad es lo que es de suyo uno, ó el monarca, que lo que no tiene sino unidad similitudinaria, ó sea el cuerpo de gobernantes aristocráticos ó democráticos. Luego la forma monárquica es en si más perfecta que la aristocrática y la republicana.

363.—2.° Cuando es uno el que gobierna la multitud, la autoridad es más poderosa para promover el

---

(1) S. Thomas, *Summ. Theol.*, 1. p. q. 103, art. 3.

bien público y resistir á los elementos contrarios que tienden á destruirlo ó disminuirlo. Porque la autoridad es una fuerza; y toda fuerza es tanto más poderosa, cuanto se halla más concentrada y ménos dividida: y esta mayor concentracion no se obtiene sino en la Monarquía. Por donde, áun en las mismas repúblicas, para llevar á cabo alguna empresa difícil, siempre se recurre al gobierno de uno; y así el pueblo romano, para salvar la patria en los grandes apuros, recurría al nombramiento de un Dictador, que mandase como soberano. Luego etc. Así, consta por la Historia que las monarquías son de más larga duracion que las repúblicas; porque tienen mejor contextura para resistir á los elementos disolventes, tanto internos como externos, uniendo más estrechamente entre sí los ánimos de los ciudadanos, haciendo ménos frecuentes las discordias civiles, y dando mayor fortaleza para rechazar á los enemigos extraños.

364.—2.° Aquella forma de gobierno encierra más perfeccion absoluta, que es más conforme á la naturaleza humana. Es así que esto se verifica en la Monarquía; porque en el hombre hay *una* razon que le rige; en la familia *una* persona que manda; en todo oficio y arte humano debe haber *uno* que rija, para que vayan bien las cosas; en todo el Mundo finalmente los pueblos tienden por cierta especie de espontaneidad á la Monarquía. Luego.....

365.—4.° Aquella forma de gobierno es en sí la más perfecta, que, considerados los defectos ordinarios de los hombres, se halla rodeada de ménos inconvenientes que las otras. Es así que esto sucede con la Monarquía. En efecto: los inconvenientes que se suelen alegar contra la Monarquía son: 1.° que con facilidad puede ser el monarca un hombre imprudente, inmoral, ó ignorante; 2.° que los hombres suelen mirar

por sus propias comodidades más que por las ajenas; y así el monarca dirigirá todo su gobierno á su bien propio, convirtiéndose en tirano de la nacion; 3.º que á los hombres les gusta más mandar que obedecer, y por tanto se les hace violento el estado de perpétua obediencia con la Monarquía; 4.º que por esta causa los demas ciudadanos tienen envidia al Monarca y mueven cismas y disensiones contra él en la república. Ahora bien; estos inconvenientes se hallan tambien y mucho más aumentados en la Aristocracia y en la Democracia. Porque: 1.º la imprudencia, la inmoralidad y la ignorancia son más fáciles de evitarse en una persona destinada al mando é instruida y educada desde su infancia para este efecto, que en muchas, destituidas generalmente de esta instruccion y educacion especial. 2.º El mirar por las propias comodidades en el gobierno de los pueblos, es naturalmente más propio de los que mandan en las Aristocracias y en las Repúblicas, que de los Monarcas. Porque éstos deben ser personas sumamente abastadas de bienes temporales, y no deben necesitar de enriquecerse para ser humanamente felices. Por donde lo único que pueden buscar, es el honor y la gloria que les resulta de hacer bien á sus súbditos, procurando el órden y la prosperidad de la república. Al contrario; cuando son muchos los que mandan, no tienen esta abundancia de riquezas; y así, se sienten naturalmente inclinados á usar del poder en beneficio propio, sacrificando á su utilidad privada el bien comun de la nacion. Tanto más, que muchos de ellos, para subir al poder, habrian debido emplear grandes sumas en ganar votos, y muchas veces en comprarlos con dinero. Por donde, puestos en el mando, intentarán resarcir sus pérdidas, buscando su bien propio á costa del bien comun. 3.º El mismo

amor de la libertad hace que los hombres aguanten con más dificultad el imperio de muchos que el de uno solo, sobre todo cuando la Monarquía es hereditaria. Porque, cuando son muchos los que mandan, se les hace á los ciudadanos más fácil el camino para subir al poder por medio de intrigas, sobornos y toda suerte de acciones inmorales; y así, á todos se les excita el apetito de mandar; y nadie quiere obedecer. Mas cuando es uno solo el que manda, y para siempre, y con título de herencia; el apetito de escalar el poder es generalmente nulo, y los ciudadanos obedecen con gusto al que ven revestido de gloria y ocupado de ordinario en labrar la felicidad de su pueblo. 4.° De aquí es, que en las Aristocracias y Repúblicas la envidia es mucho más frecuente que en las Monarquías. Porque en éstas el Rey es generalmente respetado y querido de sus súbditos; los cuales por poco bien que se porte con ellos, lo miran cumo una especie de divinidad y lo veneran. Mas en las otras formas de gobierno, los gobernantes son mirados frecuentemente con desprecio; porque son más pequeños y no tienen, ni el explendor, ni la magnificencia, ni la estabilidad, ni las demás cualidades propias de un Monarca. Luego etc.

PROPOSICION TERCERA.

La Monarquía hereditaria es de suyo más útil á los ciudadanos que la electiva, y la templada que la simple.

366.—*Prueba de la 1.ª p.*—La Monarquía hereditaria libra á la sociedad de los grandes disturbios y disensiones, que suelen llevar consigo las electivas por razon de los diversos pretendientes, que desean subir al trono. Luego es más firme y estable que la electiva,

y por lo tanto más conveniente á la república. Es verdad que con ella se corre el riesgo de tener por soberanos á Príncipes ménos aptos para guiar los negocios del Estado. Pero este inconveniente es menor que el de las disensiones civiles en que abundan las Monarquías electivas: fuera de que se evita en gran manera, con la instruccion y educacion que se da á los Príncipes reales desde la infancia, y con los consejeros que se les señalan, cuando suben al trono, para que oigan y mediten bien sus consejos ántes de tomar sus resoluciones.

367.—*Prueba de la 2.ª p.*—«Para la buena ordenacion de los Príncipes en alguna ciudad ó nacion se debe atender á dos cosas. La *primera* es, que todos tengan alguna parte en el principado: porque esto hace que se conserve la paz del pueblo; y que todos amen y guarden la tal ordenacion, como escribe Aristóteles en el segundo libro de los *Políticos*, cap. 1. La *segunda* se refiere á las diversas especies de régimen, que son el *régio*, el *aristocrático*, y el *democrático*. Por donde la mejor manera de arreglar la ordenacion de los Príncipes en alguna ciudad ó reino es, que por una parte, haya uno á quien todos obedezcan, y debajo de él varios superiores subordinados; y por otra, todos los ciudadanos tomen parte en el principado, en cuanto que todos puedan ser elegidos para superiores y todos puedan elegir á los otros. Y tal es la policía bien mezclada del *reino*, en cuanto que uno solo es el que preside; de la *aristocracia*, en cuanto que son muchos los que mandan; y de la *democracia*, en cuanto que los tales superiores son elegidos de entre los hombres del pueblo y al pueblo pertenece elegirlos (1).»

---

(1) «Respondeo dicendum, quod circa bonam ordinationem. Principum in aliqua civitate vel gente, *duo* sunt attendenda.

Á este hermoso argumento del Angélico Doctor, segun el cual es más conveniente la Monarquía templada que la pura porque es más amada de los ciudadanos á causa de la parte mayor ó menor que todos ellos toman en el gobierno, podemos añadir otro por parte del mismo soberano. Porque, con los elementos aristocrático y democrático, que entran para templar el rigor de la Monarquía, queda restringido el poder del soberano en las cosas en que pudiera abusar; y sufre una cierta especie de presion moral en el sentido del bien, merced á las amonestaciones que le hacen las Córtes, para que reforme los abusos, introduzca mejoras, y no viva entregado al ocio, dejando el cuidado de la cosa pública en manos de sus privados. Luego etc.

Quorum *unum* est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant, et custodiunt, ut dicitur in 2. *Polit*... *Aliud* est, quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum: cujus cum sint diversæ species, ut Philos. tradit in 3. *Polit.;* præcipuæ tamen sunt *regnum*, in quo unus principatur secundum virtutem; et *aristocratia*, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio Principum est in aliqua civitate, vel regnum, in quo unus præficitur secundum virtutem: qui omnibus præsit: et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem, et tamen talis principatus ad omnes pertinet: tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex *regno* in quantum unus præest; et *aristocratia*, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex *democratia*, idest potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi Principes; et ad populum pertinet electio Principum. (S. Thomas, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 105, art. 1).»

PROPOSICION CUARTA.

La Monarquía templada con la representacion de las diferentes clases sociales es en sí una excelente forma de gobierno.

368.—*Observacion*.—Tomamos esta proposicion de la obra del P. Costa-Rossetti (1); porque la hallamos muy conforme con nuestras ideas. Qué se entienda aquí por clases sociales, consta por lo que hemos dicho al tratar de la estructura orgánica de la sociedad civil (278); donde hemos probado que las clases sociales deben ser verdaderas *corporaciones*, y no simples *agregados* movidos inmediatamente por la autoridad política.

369.—*Demostracion*.—La representacion mencionada: 1.º ofrece una singular garantía de unidad y eficacia en el régimen; 2.º ilustra convenientemente la inteligencia del soberano en lo que debe hacer para bien del Estado; 3.º mueve con suficiente energía la voluntad del mismo, para que ejecute lo que conviene; 4.º finalmente, aparta el peligro de abuso de la potestad real, que existe en la Monarquía pura. Es así que ninguna otra cosa se puede pedir en una Monarquía, para que sea perfecta; porque con esto la autoridad está siempre dirigida enérgicamente en el sentido del bien social, en cuanto lo comporta la flaqueza de la naturaleza humana. Luego la Monarquía templada etc.

370.—*Prueba de la 1.ª p. de la menor*.—Los diputados de las sobredichas clases no tienen poder de legislar con el soberano sino en algunas materias de

(1) Costa-Rossetti, *Instit. Eth. et Jur. nat.*, thes. 167.

mayor importancia; y por lo tanto su accion ordinaria se limita á representar al soberano los intereses, los deseos y las necesidades, tanto comunes á toda la nacion, como privativos de sus clases respectivas. Luego su modo de representar no divide en partes la autoridad política, sino que la deja entera con su unidad y eficacia en la persona del monarca; y por lo tanto ofrece una garantía singular de unidad y eficacia en el gobierno.

371.—*Prueba de la 2.ª p. de la menor.*—En el sistema de representacion mencionado, todos los diputados juntos, ya por sí mismos, ya por medio de una comision elegida por ellos para este efecto, deben informar al Monarca sobre los intereses, los deseos y las necesidades comunes á todas las clases del reino, ó sea á la nacion entera; además los diputados de cada seccion deben informarle por separado sobre los intereses, deseos y necesidades particulares de las clases por ellos representada. Es así que la totalidad de ellos conocerá perfectamente las necesidades y los intereses comunes á toda la nacion; y cada seccion conocerá con la misma perfeccion las necesidades y los intereses particulares de la clase por ellos representada; pues han de ser elegidos por los miembros de esta misma clase. Luego el Monarca no podrá ménos de conocer con seguridad las necesidades y los intereses dichos; y por consecuencia, el género de representacion dicho ilustra convenientemente al Monarca sobre lo que conviene hacer en el reino para el bien comun de sus vasallos.

372.—*Prueba de la 3.ª p. de la menor.*—Con el derecho de representacion sobredicho pueden obligar los diputados al Monarca á que oiga lo que pide y desea la nacion entera: con lo cual no puede ménos de ser fuertemente movida su voluntad régia á cumplir

bien con el deber de soberano. Además, con el derecho de votar sobre algunas materias importantes, que á todos ellos asiste, de forma que las leyes del Monarca relativas á ellas son nulas y de ningun valor, si no llevan el sello de su consentimiento; pueden mover eficazmente al Rey á que atienda á los deseos justos del reino y de las clases particulares. Luego el citado modo de representacion mueve con suficiente energía la voluntad del Monarca, para que ordene y mande lo que conviene.

373.—*Prueba de la 4.ª p. de la menor.*—Ya queda evidenciada con lo dicho en el número anterior. Porque si la voluntad del Monarca es eficazmente movida en el sentido del bien con la representacion de los diputados; claro está que la tal representacion impedirá que se extralimite el Rey en el uso de la soberanía. Luego, etc.

PROPOSICION QUINTA.

El sistema parlamentario es una forma de gobierno intrínsecamente imperfecta.

374.—*Observacion.*—No negamos que el sistema representativo parlamentario pueda ser, con respecto á algun pueblo particular, más conveniente que las demas formas de gobierno. Porque puede suceder que algun pueblo de tal manera se aficione á él, que no viva contento sino gobernado con esta forma imperfecta; y en tal caso ella será la que goce de más perfeccion relativa con respecto á dicho pueblo. Lo que afirmamos pues en la tésis, se refiere á su perfeccion absoluta é intrínseca.

375.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º En el referido sistema, la autoridad política se halla dividida entre el Senado,

el Congreso, los Ministros del Rey y el Rey mismo. Es así que esto encierra una verdadera imperfeccion intrínseca; porque así no puede ménos de entorpecerse la accion de la autoridad política, que se halla fraccionada en diferentes sujetos, animados por lo regular de afectos encontrados. Luego la citada forma de gobierno es intrínsecamente imperfecta.

376.—2.° Además, los diputados son en el tal sistema elegidos para representar á las Córtes los intereses, deseos y necesidades, no de alguna clase particular, sino de todas ellas; y sobre todo lo concerniente á las diferentes clases de ciudadanos deben tratar y dar su voto legislativo en las Córtes. Es así que en esto hay tambien una imperfeccion grandísima. Porque ni el pueblo tiene la ciencia suficiente para poder elegir como conviene esta clase de diputados, que sepan de todo cuanto hay que saber en la república; ni los diputados, puestos ya en las Córtes, son capaces de juzgar con tino sobre todas las materias que allí se discuten, por carecer de la ciencia conveniente. Así, sucede con muchísima frecuencia que den su voto muchos de ellos, sin saber sobre lo que votan y sin mirar más que á sacar triunfantes á los de su partido; sea esto útil ó nocivo á la nacion, que con sus votos representan. Luego etc.

377.—3.° La representacion parlamentaria tiende de suyo á dividir siempre más y más los ánimos de los ciudadanos, con la division indefinida de partidos á que da lugar, y con las nuevas elecciones de diputados que deben hacerse á cada momento, por los cambios de ministerio que hacen necesaria la disolucion de las Córtes. Con lo cual se introduce la division, no sólo en el Senado y en el Congreso, sino tambien en las ciudades, en las villas, y hasta en las mismas aldeas. Ahora bien; esta es una imperfeccion

grandísima; porque tiende de suyo á disolver la union social, rompiendo por completo los vínculos, con que estan unidos entre sí los ciudadanos. Luego, etc.

378.—4.° En el sistema citado, se debe reconocer al pueblo el derecho de manifestar su voluntad, no sólo por medio de los diputados en el Parlamento, sino tambien por medio de la prensa, de los discursos pronunciados en público y de los memoriales presentados á las Córtes. Porque si al pueblo se le concede el derecho de manifestar las cosas que le parecen necesarias ó convenientes; no hay razon para que se le pueda negar modo alguno, en que le sea posible hacer esta manifestacion, principalmente no presentándosele otro camino pacífico que el de la prensa, de los discursos públicos y de los memoriales, para indicar sus deseos, cuando estan ya los diputados en las Córtes. Es así que el tal derecho lleva consigo inconvenientes gravísimos: porque la voz pública se puede falsear con facilidad, haciendo que no aparezcan en ella las verdaderas necesidades del pueblo sino las falsas y fingidas, é intimidando con gritos y amenazas á los diputados, para que voten lo que cuatro alborotadores y ambiciosos ocultos desean. Luego, etc.

379.—5.° Con el sistema parlamentario no se pueden obtener la armonía y eficacia en el gobierno, sin que ó las Córtes se sometan á los Ministros del Monarca ó los Ministros á las Córtes. Es así que ambas cosas encierran en sí grandes inconvenientes. La *primera:* ya porque, sometiéndose las Córtes á los Ministros, dejan por esto mismo de ser representantes de la nacion; ya tambien porque, ántes de someterse, andarán en contínuos conflictos con los Ministros. Lo cual, además de quitar su eficacia al gobierno, hace

que los Ministros empleen mil intrigas y torpes manejos, no sólo para ganarse á los diputados contrarios, sino tambien para obtener mayoría en las elecciones. Ciertamente, sin los tales manejos é intrigas es imposible la produccion de este hecho perennemente observado en los pueblos regidos por el Parlamentarismo, á saber; que en las elecciones siempre saca mayoría el Gobierno. La verdadera mayoría de la nacion no cambia con tanta facilidad como aparece en las elecciones. La *segunda:* porque la multitud de partidos impide que ninguno de ellos pueda obtener mayoría estable en las Córtes; y así, someter los Ministros al Parlamento, equivale á andar en una contínua variacion de Ministros, con perpetuas crísis, caidas de Ministerios, disoluciones de Córtes, elecciones de diputados, etc., etc., sin tener otra cosa fija en la nacion que el perpétuo semillero de discordias entre los ciudadanos, como la experiencia contínua de todos los dias nos lo está diciendo á cada momento. Luego, etc.

380.—6.° Finalmente, el sistema parlamentario, al ménos como se ejerce y profesa en la actualidad por la generalidad de los pueblos, contiene en sí una multitud de contradicciones gravísimas. Porque, para hablar con las palabras del P. Liberatore, el Parlamentarismo «dice que quiere conservar la potestad régia, y la reduce á la nada con la siguiente fórmula de Benjamin Constant: *El Rey reina y no gobierna.* Quiere que sea inmoble y fijo el ejercicio de la potestad ejecutiva, y por esta causa concede el Rey la inviolabilidad: mas lo hace sumamente movible; puesto que el Rey no puede mandar cosa alguna sin los Ministros, y éstos no tienen ni un solo momento seguro. Concede al Príncipe la fuerza pública, ó sea el ejército: y al instante se esfuerza por dividirla,

oponiéndole la milicia nacional. Proclama la libertad de conciencia y de la razon; y sin embargo quita enteramente á los padres la facultad de enseñar y educar á sus hijos; y conculca los derechos de la Religion. Enseña que la soberanía reside en el pueblo y que el pueblo no hace uso de ella sino en la eleccion de diputados; y al mismo tiempo quita á la mayor parte la facultad de votar, sirviéndose ya de leyes, ya de amenazas para ello. Introduce un mecanismo con el solo intento de que los derechos individuales posean garantía cierta; y sin embargo, no hay derecho que permanezca seguro, si así place á la mayoría, real ó ficticia. Manda tener reverencia á las leyes y á la honestidad pública; y permite que ambas sean pisoteadas con la libertad de imprenta y con el libertinaje de los malvados (1)».

381.—Nada diremos del Liberalismo, con que en todos los reinos y naciones está inficionado dicho sistema, y con que corrompe los corazones y las inteligencias de todos, llevando el veneno del escepticismo, de la indiferencia religiosa, y de la inmoralidad consiguiente hasta los rincones más ocultos de la sociedad. Porque este vicio no es intrínseco al sistema parlamentario; y lo mismo se puede hallar en las Monarquías más absolutas, como se prueba con la regalística conducta de Cárlos III, padre y amparo de los liberales españoles del siglo pasado.

---

(1) (Liberatore, *Eth. et Jus nat.* pars secunda, cap. III, n. 67, resp. ad obj. ult.)

§ V.—Diversos títulos con que se adquiere la autoridad política.

382.—Entiéndese por título en esta materia *el modo legítimo de adquirir el derecho de mandar en la república, ó de adquirir el dominio privado de la soberanía política.* Estos títulos ó modos son de dos clases: los unos son *originarios* y los otros *derivativos*. Los originarios son tres; á saber: 1.° *el consentimiemto tácito y sucesivo* de los hombres, que se van agrupando poco á poco, hasta que forman una sociedad perfecta; 2.° *el consentimiento expreso y simultáneo* de los ciudadanos constituidos ya en forma de república; los cuales se eligen voluntariamente un rey ó una determinada coleccion de personas, á cuya obediencia se entregan haciendo cesion en ellos de la soberanía; 3.° *la victoria en la guerra justa.* Los derivativos son: 1.° *la herencia* y la *prescripcion*. Digamos de cada uno de ellos algunas breves palabras.

383.—Sobre el consentimiento tácito y sucesivo ya hemos visto más arriba (325) cómo la multiplicacion de familias procedentes de un mismo tronco ha podido dar, segun Suárez, orígen á la sociedad perfecta constituyéndose las diferentes familias, á medida que iban naciendo, bajo la autoridad del padre comun de todas ellas con ánimo de formar sociedad política y de que él y sus sucesores fuesen los que poseyesen la soberanía. Esta misma doctrina enseña Aristóteles en el libro primero de los *Políticos,* diciendo que así fué como se formaron generalmente las sociedades en los principios, porque esta manera es muy conforme al modo de obrar de la naturaleza humana. Santo Tomás, comentando á Aristóteles en la leccion primera de sus *Comentarios* á dicho libro, conviene con el Estagirita, pues no rechaza su doctrina.

En este lugar del Santo Doctor se quieren fundar los defensores de la opinion moderna sobre el orígen de la autoridad política, para decir que Santo Tomás está con ellos y enseña la comunicacion inmediata del poder de los reyes, hecha por Dios sin el consentimiento de la nacion. Nada más fútil, sin embargo, que este fundamento: pues tanto Aristóteles como el Angélico Doctor no hablan en dicho lugar sino del *modo histórico* con que se han formado los pueblos. Por eso dice este segundo que, «porque toda casa está regida por alguno sumamente antiguo, cual es el padre con respecto á los hijos, por esto *sucede* que todas las familias vecinas y procedentes de un mismo tronco hayan tenido un régimen semejante (1)»; y añade que «este régimen se propagó de las casas y de los bárrios á las ciudades, porque los diversos bárrios son como una ciudad dispersa (2)». No afirma que los derechos régios vengan al patriarca de la misma naturaleza; sino lo que dice es, que las diversas familias procedentes de un padre comun se van colocando espontáneamente y por su propia voluntad bajo la autoridad del que es más principal y notable en todas ellas, á imitacion de lo que pasa en la familia entre los hijos y el padre. Por lo demás cuál sea el sentir del Santo Doctor en esta parte, bien claro consta por

(1) «Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quæ erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege (S. Thom. *lect. I in I.um Politicorum).*»

(2) «Ideo autem hoc regimen á domibus et vicis processit ad civitates, quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes (Id. *ibid).*»

lo que dejamos escrito más arriba. Santo Tomás pensó, ni más ni ménos, lo mismo que pensaron ántes y despues de él todos los Escolásticos.

384.—En cuanto al segundo modo originario, que es la eleccion ó el consentimiento simultáneo, basta decir con Suárez (1) que es muy natural; y que, una vez traspasada la autoridad á una ó varias personas por medio de este consentimiento, ya no puede en justicia la nacion usar de esta autoridad, como si fuera suya, despojando al soberano de los derechos legítimamente adquiridos, ó disminuyéndolos, ó negándose á obedecerle en lo que manda conforme á derecho. Porque esto sería violar gravemente un precepto de la Ley Natural, que manda observar religiosamente la fidelidad en los contratos y no quitar á nadie lo que es suyo.

385.—Por lo que hace al tercer modo, que es la victoria en la guerra justa, debemos observar que este título en tanto será justo y legítimo, en cuanto el vencedor tenga derecho para poner bajo su soberanía á los vencidos en compensacion de las ofensas de ellos recibidas. Porque la fuerza física por sí sola no es suficiente motivo para que el vencedor, por el mismo derecho de la naturaleza, se convierta en soberano de los vencidos (265). Por tanto, quien da derecho en este caso al vencedor para hacerse soberano, es la voluntad libre de los vencidos. Porque, como escribe San Agustin, «en casi todas las naciones sonó en cierto modo la voz de la naturaleza, de que prefieren quedar subyugados á los vencedores antes que ser completamente aniquilados por ellos en la guerra (2).»

---

(1) Suarez, *Defens. Fidei*, lib. 3, cap. 2, n. 19.

(2) «In omnibus fere gentibus quodammodo vox naturæ ista personuit, ut subjugari victoribus mallent, quibus contigit vin-

386.—Con respecto al primer modo derivativo, es preciso advertir que en la sucesion hereditaria el hijo sucede al padre en el tiono en virtud de la primera institucion de la Monarquía, establecida así por la nacion, y no por la voluntad del padre. Pues, como nota muy bien Suárez (1), «el primogénito sucede en el reino, aunque el padre no quiera; y por esto el padre no hace otra cosa que presentar la persona, á la cual sea trasferida su misma potestad régia en virtud del primer contrato.» De lo cual se infiere manifiestamente que el padre, renunciando al trono no puede privar á sus hijos del derecho de reinar, con que vienen al mundo; ora hayan nacido ya, cuando hace la renuncia, ora no. Porque este derecho no les viene de la voluntad del padre, sino del primer contrato celebrado entre la nacion y alguno de sus antepasados: el cual debe seguir siempre firme y estable, mientras la nacion no convenga en otra cosa con el legítimo posesor de la corona.

387.—Finalmente, en órden á la prescripcion, se hace necesario advertir que no viene de la misma naturaleza, como algunos han pensado equivocadamente, sino de la voluntad de la nacion; la cual implícitamente la ha establecido, para bien suyo propio, con respecto á aquellos casos en que es posible adquirir por medio de ella el derecho de mandar. La prescripcion, como escribe el Cardenal de Lugo, es una excepcion perentoria, que recibe su fuerza del tiempo y de las demás condiciones determinadas por la ley (2). Y si toda su fuerza le viene de la ley posi-

---

ci, quam bellica omnifaria vastatione deleri (S. August. *De Civit. Dei*, lib. 18, cap. 2).»

(1) Suárez, *l. cit.*

(2) Præscriptio seu usucapio est exceptio peremptoria ex

tiva, claro está que nunca puede existir con sola la Ley Natural.

Los casos en que puede uno adquirir legítimamente el derecho de mandar en la república por medio de la prescripcion, tienen lugar, cuando por efecto de una revolucion ó de una invasion injusta, es echado de su trono el soberano legítimo y se coloca en su lugar otro ilegítimo. Entonces, con el proceso del tiempo, puede suceder que el rey legítimo pierda su derecho á la corona, por hallarse este derecho en colision con otro más fuerte de la nacion; cual es el que tiene toda sociedad política de no ser desgarrada con guerras civiles y grandes disturbios, porque el legítimo soberano entre en posesion del mando. La autoridad política en tales casos vuelve á su sujeto natural, que es la nacion: pero ésta implícitamente la traslada al que á la sazon se halla ejerciendo las funciones propias de la soberanía y á quien trata ya ella como á su legítimo superior. Para esto se ha debido pasar un tiempo bastante notable; porque sólo así puede suceder que los legítimos herederos del trono se encuentren ya desposeidos de su derecho, por hallarse éste en colision con el otro más poderoso de la nacion ya mencionado. Cuándo tengan lugar en cada reino la cesacion de este derecho y la prescripcion á ella consiguiente, es cosa que no se puede determinar *a priori*. Los sabios son los que deben decidir la cuestion y declarar en cada caso particular si han llegado ó no las cosas á tales términos, que ya el legítimo soberano esté obligado á renunciar á la soberanía.

---

tempore et aliis conditionibus lege definitis vim habens (Lugo, *De Just. et Jur.* disp. 7, sect. 1, n. 3).

ARTÍCULO III.

Funciones de la autoridad política.

388.—Llámanse funciones de la autoridad política *las diversas clases de acciones que puede y debe ejercer en la sociedad para ordenarla y dirigirla á su fin propio.* Estas clases podemos decir que son tres, á saber: *acciones legislativas, acciones ejecutivas y acciones judiciales.* Porque todas las acciones que en virtud de la autoridad política puede ejercer un superior en la república, se reducen ó á dictar leyes que sirvan de norma á los ciudadanos en la prosecucion del bien comun, ó á cuidar de la ejecucion y observancia de estas leyes, ó finalmente á ventilar los litigios que se pueden ofrecer en su aplicacion á los casos prácticos, imponiendo el castigo conveniente á los que las infrinjan. Segun esto, podemos considerar la autoridad como *potestad legislativa,* como *potestad ejecutiva* y como *potestad judicial;* y así trataremos de cada una de estas tres potestades en párrafo separado.

§ I.—Potestad legislativa.

389.—La potestad legislativa es la parte más principal de la autoridad política; y así para conocer cuál sea la forma de gobierno que rige en una nacion, basta mirar en dónde se encuentra la facultad de dictar leyes á los ciudadanos. La ley, como lo dejamos ya observado en la primera parte de este tratado con Santo Tomás (E. 207), es *una ordenacion de la razon al bien comun, promulgada por el que tiene el cuidado de la comuninidad.* Segun esto, el dictar ó dar leyes, como escribe tambien el mismo Santo Doctor,

pertenece, ó á toda la multitud, ó á la persona pública que tiene el cuidado de ella; puesto que, así en el sér social como en todos los demas, *el ordenar al fin corresponde á aquel de quien es propio este fin* (1).

Para adquirir un conocimiento conveniente de la potestad citada, basta considerar la naturaleza de la ley civil, sus propiedades, sus efectos, y finalmente la materia sobre que versa. Á este fin asentaremos las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La ley civil no es la misma ley natural más desarrollada y aplicada á alguna materia particular, sino una ordenacion formalmente humana y sólo radicalmente divina.

390.—*Prueba de la 1.ª p.*—La ley civil se diferencia intrínsecamente de la Ley Natural por razon de su orígen, de su naturaleza, de su sujeto y de su fin. *Por razon de su orígen:* porque la Ley Natural recibe inmediatamente su orígen de la voluntad de Dios, autor de la naturaleza; y la ley civil, de la voluntad del hombre, superior de la sociedad política. *Por razon de su naturaleza:* porque la Ley Natural versa sobre las cosas intrínsecamente buenas ó malas, y es por lo tanto absoluta é inmutable: mas la ley civil versa sobre cosas indiferentes y está sujeta por lo tanto á todas las variaciones humanas, pudiendo convertirse con el tiempo de útil y obligatoria en inútil y no obligatoria. *Por razon del sujeto:* porque el sujeto de la Ley Natural, ó sea la persona á quien ella obliga, es

(1) S. Tomas, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 90, art. 3.

el hombre, *en cuanto individuo racional;* mas el de la ley civil es el hombre, *en cuanto miembro de la sociedad política. Por razon del fin*: porque el fin á que mira directamente la Ley Natural, es la felicidad espiritual y eterna de los individuos humanos; miéntras que el de la ley civil es la felicidad terrena y material de la sociedad política. Ahora bien; dos leyes que se diferencian entre sí en esta forma, son esencialmente diversas. Luego la ley civil no es la misma Ley Natural más desenvuelta y aplicada.

Es verdad que la ley civil, para ser ley verdadera, debe ser *conforme á la Ley Natural* por razon de las propiedades de que debe estar adornada. Pero esta conformidad no basta, para que la consideremos como identificada con la misma Ley Natural aplicada á los diferentes casos, porque la Ley Natural, aun aplicada de este modo, siempre versa sobre cosas intrínsecamente honestas ó inhonestas; lo cual no sucede con la ley civil.

391.—*Prueba de la 2.ª p.*—El autor inmediato de la ley civil no es Dios, sino el hombre. Es así que todo efecto corresponde á la causa por que es producido. Luego la ley civil es una ley formalmente humana.

Ni vale decir contra esto que el hombre manda con la autoridad recibida de Dios. Porque tambien produce los efectos físicos con la virtud de causar recibida de Dios; y sin embargo no por eso se dice que estos efectos sean *formalmente divinos*.

392.—*Prueba de la 3.ª p.*—La autoridad con que manda el superior humano, es una fuerza moral originariamente divina (307). Luego la obligacion producida por él es radicalmente divina. Por esto tiene su último fundamento en Dios; el cual, por medio de la Ley Natural, manda guardar lo legítimamente estatuido por las autoridades humanas (E. 217).

PROPOSICION SEGUNDA.

La mejor manera de dictar leyes es darlas por escrito; pero no es de esencia de la ley civil el que sea dada en esta forma.

393.—*Prueba de la 1.ª p.*—Las leyes deben ser fijas y estables; y para esto es un medio muy bueno la escritura. Además, muchas veces es necesario considerar las palabras propias y formales, en que ha sido dada la ley; y esto se puede obtener facilísimamente, teniéndola escrita. Finalmente, en todos los pueblos civilizados las leyes se dan siempre por escrito; lo cual prueba que este es un medio aptísimo para hacerlas cumplir. Luego el mejor modo de dictar leyes es darlas por escrito.

394.—*Prueba de la 2.ª p.*—Las razones aducidas en favor de la escritura sólo prueban que este es un medio convenientísimo, para que sea conocido con seguridad y perseverancia el precepto del superior; pero no que sea un medio absolutamente necesario para este efecto. Porque el superior puede dar su precepto de viva voz en términos breves y claros; de forma que pueda ser publicado fácilmente de viva voz en los mismos términos y conservado siempre vivo y fresco en la sociedad por medio de la tradicion oral. Luego la escritura no es de esencia de la ley civil; sino que, absolutamente hablando, puede una ley ser ley verdadera, aunque no haya sido dada por escrito (1).

---

(1) Suárez, *de Legibus*, lib. 3, cap. 15, n. 6.

PROPOSICION TERCERA.

La ley civil no puede mandar actos intrínsecamente malos, ni contrarios á lo mandado por Dios con algun precepto positivo.

395.—*Prueba de la 1.ª p.*—Los actos intrínsecamente malos están prohibidos por Dios por medio de la Ley Natural siempre y para siempre (E. 247). Es así que lo prohibido por Dios siempre y para siempre no puede ser legítimamente mandado por ningun superior humano; porque siempre y en todos los momentos es ilícito hacerlo. Luego la ley civil no puede mandar lo intrínsecamente malo.

396.—*Prueba de la 2.ª p.*—La ley de un superior subalterno es nula, cuando va contra el precepto claro y expreso del superior primero; porque éste no puede aprobar por medio de sus subordinados lo que expresamente reprueba por sí mismo. Es así que todo legislador humano es un legislador subalterno respecto del Legislador divino. Luego, cuando éste ha manifestado su voluntad á los hombres por medio de algun precepto positivo; las leyes humanas, que van contra este precepto, son completamente nulas. Por esta causa decian sábiamente los Apóstoles á las autoridades civiles del pueblo hebreo. *Es preciso obedecer ántes á Dios que á los hombres* (2) Y esto es tambien lo que repiten hoy dia á los gobernantes incrédulos los buenos cristianos.

397.—COROLARIO.—*Luego es abiertamente falsa la doctrina de los Maquiavelistas relativa al objeto de la*

---

(2) «Obedire oportet Deo magis quam hominibus (Act. V, 29).»

ley civil. Estos falsos políticos pretenden con Maquiavelo, su maestro, que la ley civil debe prescindir por completo de la honestidad ó inhonestidad y atender tan sólo á la utilidad temporal del Estado, sea honesta ó inhonesta. Contra esta perversísima doctrina va dirigido lo que hemos probado en la presente tésis; segun la cual ninguna cosa mala puede ser mandada por la ley civil, y por lo tanto el objeto de toda ley humana debe ser alguna cosa, positiva ó negativamente honesta (1).

PROPOSICION CUARTA.

La ley civil puede mandar cosas rectas en materia de todas las virtudes morales y prohibir los vicios á ellas contrarios, en cuanto convenga el bien comun de la república.

398.—*Prueba de la 1.ª p.*—El fin de la ley civil es hacer á los hombres políticamente virtuosos, porque sin las virtudes políticas es imposible que los hombres tiendan ordenadamente al bien social de una manera estable y constante (E. 210). Es así que las virtudes políticas se extienden á toda clase de actos morales externos; y no pueden ser engendradas por la ley civil, sino en cuanto que ésta impera á los ciudadanos la práctica de los tales actos. Luego la ley civil puede mandar cosas rectas en materia de todas las virtudes morales y prohibir los vicios á ellas contrarios.

(1) Véase sobre esto el P. Suárez, *de Legibus*, lib. 3, c. 12, n. 2 y siguientes.

Por esto dice Aristóteles (1) que «las leyes civiles versan sobre todas las cosas honestas, en cuanto lo pide el bien comun;» y añade que «la ley manda lo que atañe á la fortaleza, como es no abandonar el lugar en el campo de batalla, no huir ni dejar las armas; lo relativo á la templanza, v. gr. no cometer adulterios, ni otras acciones semejantes; lo perteneciente á la mansedumbre, como por ejemplo no herir á nadie, ni meterse en contiendas, y así de las demas virtudes.» Y Platon en el libro primero de las leyes se expresa en términos equivalentes, distinguiendo dos órdenes de bienes, unos divinos y suministrados por las cuatro virtudes cardinales, y otros humanos consistentes en los bienes materiales; y diciendo que el legislador en sus leyes debe preferir los primeros á los segundos.

399.—COROLARIO.—*Luego la ley civil puede prohibir los actos externos contrarios á la Religion Natural.* Es evidente. Porque los tales actos son contrarios á la virtud moral de la Religion y sobremanera perjudiciales al bien comun de la sociedad política. En efecto: los actos contrarios á la Religion Natural, cuales son la negacion de la existencia de Dios ó de su providencia, la de la espiritualidad, inmortalidad y libertad del alma, la blasfemia contra Dios, etc., etc., socavan abiertamente los fundamentos de la moralidad, hacen perder el respeto que se debe á las leyes y á los magistrados, y tienden á producir discordias civiles irritando á los buenos contra los que ejecutan tales actos. Luego etc.

400.—*Prueba de la 2.ª p.*—La ley civil no puede mandar todos los actos de todas las virtudes morales, ni prohibir todos los vicios á ellas contrarios; sino que

---

(1) Aristot. 5. *Ethic.*, cap. 1.

en todos sus mandatos y prohibiciones debe estar regulada por el bien social. Porque, como escribe sábiamente Suárez á este propósito (1), la ley humana debe ser moderada y atemperarse á la naturaleza humana, no mandando sino lo que es moralmente posible á la generalidad de los ciudadanos, ni prohibiendo sino aquellos vicios que dañan notablemente al bien comun, el cual debe ser la regla y medida de todos sus actos. Luego, etc.

PROPOSICION QUINTA.

La ley civil no puede mandar directamente acto alguno interno; pero puede imperar de una manera indirecta todos los actos internos que sean necesarios para la posicion de los externos.

401.—*Prueba de la 1.ª p.*—La potestad legislativa humana no está ordenada de suyo sino á la paz exterior y á la felicidad material de los ciudadanos. Es así que para esto nada importan los actos puramente internos que de ninguna manera salen al exterior. Luego estos actos no pertenecen al objeto propio y directo de la facultad mencionada, y por lo tanto no los puede mandar la ley civil de una manera directa.

402.—*Prueba de la 2.ª p.*—La ley civil no manda actos externos *mecánicos* sino *humanos;* porque manda á seres racionales, que deben ejecutar sus órdenes con inteligencia y razon. Es así que los actos humanos externos no pueden ser practicados sin el ejercicio de algunos actos internos, que no salen por sí mismos al exterior, sino que se quedan en las potencias interiores, ó sea en la voluntad y en la inteligencia. Luego la

---

(1) Suárez, *de Legibus*, 3, cap. 12, n. 11-12.

ley civil, al mardar á los ciudadanos la posicion de algunos actos externos, les impera tambien de una manera indirecta que produzcan todos aquellos actos internos, que son necesarios para la produccion humana de los externos. Así por ejemplo, si la ley manda cumplir lo prometido en un contrato justo, poniendo la accion externa que es necesario para ello; por fuerza debe mandar tambien de una manera indirecta el acto interno de la inteligencia con que pensemos en este cumplimiento, y el de la voluntad con que queramos interiormente producir la accion dicha; porque sin estos dos actos interiores es imposible ejercer la accion *humana* de cumplir lo prometido (1).

PROPOSICION SEXTA.

La ley civil obliga en conciencia y produce su obligacion independientemente de la aceptacion del pueblo.

403.—*Prueba de la 1.ª p.*—La ley civil debe tener en sí suficiente virtud para mover eficazmente al fin social á los ciudadanos; puesto que para esto es establecida y á esto se ordena la autoridad política concedida á la sociedad por el Autor de la naturaleza. Es así que carecería de la virtud citada, si no quedara obligada con ella la misma conciencia de los ciudadanos. Puesto que la regla próxima de las acciones humanas es la conciencia; y por lo tanto ninguna ley, ni humana ni divina, puede ser regla eficaz de estas acciones, si no penetra en la misma conciencia; presentándose en ella como obligatoria. Luego la ley civil obliga en conciencia.

---

(1) Véase el P. Suárez, *de Legibus*, lib. 3, cap. 13.

404.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º La ley civil, por sí misma y por su intrínseca virtud, liga la conciencia de los ciudadanos por el solo hecho de ser intimada por el superior. Es así que el pueblo, despues que ha cedido la autoridad política á una persona poniéndose bajo su obediencia, ya no es dueño de sí mismo sino verdadero súbdito de aquella persona. Luego la ley dada por ella obliga por sí misma é independientemente de la voluntad del pueblo. 2.º Si la ley no obligara sino dependientemente de la voluntad del pueblo, no tendría éste otras obligaciones que las que él mismo quisiese recibir. Con lo cual quedaría reducida á un vano nombre la autoridad del superior: pues no podría urgir la obediencia de sus leyes; sino que debería presentárselas á los ciudadanos *á manera de consejos,* para que las aceptasen, si quisiesen. Mas esto es un absurdo manifiesto. Luego etc.

405.—Escolio.—Débese observar sin embargo que, aunque la aceptacion del pueblo no es necesaria para el valor de la ley, lo es para su *estabilidad* y *firmeza.* La razon es clara, porque si el pueblo no la acepta; pecará ciertamente faltando á la obediencia debida, cuando la ley tiene las condiciones necesarias para que pueda y deba ser cumplida: pero con no observarla por algun tiempo hará que caiga en desuso y que el superior desista de su primer intento; con lo cual dejará de ser ya ley verdadera, porque ya nadie pecará obrando contra ella.

PROPOSICION SÉTIMA.

Las leyes civiles, para tener las condiciones de verdaderas leyes, deben ser posibles, justas, útiles á la sociedad, estables y promulgadas por el superior: y para obrar como conviene, deben ser claras, breves, constantes, escritas y proporcionadas á la naturaleza de los súbditos.

406.—*Demostracion.*—La primera parte la dejamos demostrada al hablar de las condiciones de la ley en general (E. 209). La segunda por sí misma se demuestra. Porque si no son claras, darán lugar á continuos litigios: si no son breves, causarán molestia á los ciudadanos: si no son constantes, no tendrán en su favor la veneracion de la antigüedad: si no son proporcionadas, caerán prontamente en desuso. Luego, etc.

§ II.—Potestad ejecutiva.

407.—Esta potestad tiene por objeto urgir la ejecucion de las leyes decretadas por la potestad legislativa, y forma por lo tanto una parte de la autoridad política. Porque la autoridad en vano decretaría leyes á los ciudadanos; si no tuviese en sí medios suficientes para hacérselas cumplir, recurriendo, cuando es preciso, á la fuerza. Para exponer en breves palabras y con la claridad debida lo perteneciente á esta materia, nos valdremos de las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La potestad ejecutiva debe ser fiel, fuerte y prudente.

408.—*Prueba de la 1.ª p.*—La potestad ejecutiva, para obrar en la debida forma, no se ha de apartar un ápice de lo decretado en las leyes. Porque de lo contrario las leyes serían inútiles y toda la gobernacion práctica se reduciría á determinaciones arbitrarias del superior, que es el gobierno de los déspotas. Es así que la fidelidad en cuestion consiste precisamente en que el Gobierno no obre á su arbitrio sino en conformidad con las leyes establecidas. Luego la potestad ejecutiva debe ser fiel.

Esto no quita, sin embargo, que el supremo gobernante pueda dispensar de la ley en algunos casos excepcionales y raros, haciendo gracia á algun particular, cuando lo juzgue conveniente para el bien público ó parezcan exigirlo las circunstancias especiales de la persona. Porque la ley sólo mira á lo general y á lo que ordinariamente debe hacerse.

409.—*Prueba de la 2.ª p.*—Si la potestad ejecutiva es floja ó carece de fortaleza en el urgir el cumplimiento de las leyes; éstas no podrán producir el efecto para el cual han sido hechas y serán poco ménos que inútiles. Luego es evidente que la tal potestad debe ser fuerte y firme en llevar á cabo lo decretado en las leyes.

410.—*Prueba de la 3.ª p.*—El superior en el gobierno debe juntar, en cuanto sea posible, la suavidad con la fortaleza, sin declinar al extremo del rigor, ni al de la flojedad. Porque de lo contrario su administracion no será sabia, y los súbditos violarán con frecuencia las leyes, ora por descuido y negligencia, ora

por rabia y despecho; segun propenda y se incline á la flojedad ó al rigor en el gobierno. Es así que la prudencia en cuestion consiste precisamente en procurar juntar lo más posible en el gobierno las dos virtudes mencionadas. Luego, etc.

PROPOSICION SEGUNDA.

El supremo gobernante tiene derecho para obligar á los ciudadanos á la milicia, cuando no se presenta suficiente número de reclutas para el ejército; pero no le es lícito apelar á este medio en el caso contrario.

411.—*Prueba de la 1.ª p.*—El ejército es necesario en la nacion, ya para mantener el órden interno imponiendo saludable temor á los revoltosos, ya para que se haga respetar de las demás y no sea tratada indignamente por ellas. Para lo cual no basta cualquiera clase de gente allegadiza; sino que se necesitan soldados bien disciplinados y bien instruidos en el arte de la guerra. Luego, si no se presenta sufiente número de reclutas que ingresen voluntariamente en las filas y estén así dispuestos para servir con su pericia militar á la pátria en todas las necesidades que ocurran, el supremo imperante puede obligar á los ciudadanos por medio de levas ó quintas á prestar este servicio al Estado. Porque la sociedad tiene derecho para conservarse y defenderse; y por consiguiente, puede obligar á los miembros á que presten los servicios necesarios para esta su conservacion y defensa.

412.—*Prueba de la 2.ª p.*—El Gobierno, obligando á los ciudadanos á la milicia, va contra los derechos gravísimos, personales y domésticos, que ellos tienen

de elegir la ocupacion y el estado de vida que más les agrade, de adquirir bienes materiales por medio del trabajo, de casarse, educar sus hijos, mirar por su propia salud y no exponerla á los peligros de la guerra. Es así que no puede de ninguna manera ir contra estos derechos tan sagrados sino obligado por la necesidad de conservar la pátria. Luego, habiendo gente que por su voluntad se ofrezca á vivir en la milicia, no es lícito al Gobierno echar levas ó quintas. Por la misma causa, comete una grave injusticia contre los ciudadanos, si pide á la nacion un número mayor que el que necesita para los dos fines arriba indicados, con el objeto de sacar dinero por medio de los que rediman la suerte de soldado. Si el Gobierno necesita dinero: para esto estan los *tributos*, los cuales son contribuciones distintas de la llamada *contribucion de sangre*.

PROPOSICION TERCERA.

El supremo gobernante tiene derecho para imponer tributos á los ciudadanos, si la nacion no posee bienes raices suficientes para retribuir sus servicios á los funcionarios públicos; pero estos tributos deben ser necesarios, proporcionados á las necesidades de la república y ajustados á las leyes de la justicia distributiva.

413.—*Prueba de la 1.ª p.*— El supremo gobernante no puede urgir por sí mismo la observancia de las leyes en toda la nacion; sino que necesita de agentes subalternos, los cuales esten pensionados por el Estado para este efecto, segun la categoría de cada uno. Porque nadie está obligado á emplear directa y expresamente sus facultades en servicio de la nacion

sin retribucion ninguna; y sin ella no habría gente que quisiese tomar sobre sus hombros la mayor parte de los empleos públicos. Antes para que los tales empleos esten bien servidos y no cometan fraudes y tropelías los que los ocupan, conviene que éstos se hallen bien retribuidos. Luego si la nacion carece de los bienes mencionados, es evidente que el supremo gobernante tiene derecho á exigir, por medio de tributos pecuniarios, todo lo necesario para este objeto. Los tributos pueden ser *directos* ó *indirectos:* los primeros se imponen á las personas por los bienes que poseen ó por la industria que ejercen; los segundos á las mercancías que han de consumirse, como al vino, al pan, á los granos, etc.

414.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º *Deben ser necesarios:* porque de lo contrario violaría el Gobierno gravemente el derecho de propiedad, que cada uno tiene sobre sus bienes. 2.º *Deben ser proporcionados á las necesidades de la república:* porque, si el sacrificio que se ha de exigir á los ciudadanos por medio de alguna contribucion es un mal mayor que el que se pretende evitar con ella; la razon dicta que no se eche esta contribucion. Así por ejemplo; si para reponer al Príncipe legítimo en su trono es necesario emplear sumas enormes y la nacion se halla bien regida y gobernada por el intruso; no puede imponerse á los ciudadanos la obligacion de aprontar estas sumas: porque el derecho que ella tiene á la paz y tranquilidad, prevalece sobre el del Príncipe legítimo á gobernarla. 3.º *Deben ser ajustados á las leyes de la justicia distributiva:* porque en el repartimiento de las cargas y de los honores está obligado en virtud de su oficio el soberano á guardar este género de justicia con sus súbditos. Esta justicia quedará manifiestamente violada, si en la imposicion de los tributos indirectos se gra-

van tambien las mismas cosas sumamente necesarias para la vida. Porque obrando de esta suerte desaparecerá la proporcion geométrica que debe reinar en los impuestos, y á los pobres se les impondrá mucho mayor carga que á los ricos.

§ III. Potestad judicial.

415.—La potestad judicial puede ser considerada con toda verdad *como una parte de la potestad ejecutiva;* pues su objeto es *aplicar las leyes á los casos particulares,* haciendo que sean cumplidas en la debida forma, lo cual es propio de la potestad dicha. Pero como esta manera de aplicacion es diferente de la que emplea la potestad mencionada; por eso se suele hacer generalmente distincion entre una y otra, y en los funcionarios públicos destinados á cada una de ellas se requieren conocimientos diferentes. Las acciones propias de esta potestad son: 1.º *Decidir los pleitos y contiendas,* que puedan surgir entre los ciudadanos sobre los derechos de cada uno protegidos por las leyes; y 2.º *aplicar la debida pena á los malhechores,* que con sus crímenes se hayan hecho reos de la justicia. De aquí las dos clases de juicios que emplea para este efecto; los *juicios civiles* y los *juicios criminales.* Sobre unos y otros vamos á hablar en las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

Al supremo gabernante político corresponde, en virtud de su cargo, administrar justicia, ora definiendo los derechos sobre que disceptan los ciudadanos, ora castigando los crímenes de los delincuentes, áun con la misma pena de muerte.

416.—*Prueba de la 1.ª p.*—Al supremo gobernante político toca, en virtud de su oficio, poner órden y armonía en los ciudadanos; para que reine entre ellos la paz y tiendan todos armónicamente al fin comun de la sociedad, que es la prosperidad pública; pues para este fin ha recibido la autoridad en la república. Es así que en las diferencias, que surgen á veces entre los ciudadanos sobre los derechos de unos y otros, no se puede establecer la paz y armonía sino definiendo los derechos que á cada uno corresponden segun la ley, en la materia sobre que versa la contienda. Luego al supremo gobernante pertenece definir estos derechos.

417.—*Prueba de la 2.ª p.*—La autoridad suprema tiene el derecho de castigar con penas sensibles (E. 250) á los delincuentes: 1.° Porque sin este castigo las leyes civiles estarían destituidas de conveniente sancion; y por lo tanto quedarían inutilizadas por completo, siendo violadas impunemente por los malvados. 2.° Porque quien viola con su crímen el derecho de algun ciudadano, perturba el órden social y se hace con esto digno de que este órden, representado por la autoridad política reaccione sobre él, imponiéndole la pena proporcionada á su delito. Pues,

como escribe sábiamente Santo Tomás (1), siendo el pecado un acto desordenado, el que lo comete, obra contra algun órden, el cual reacciona consiguientemente contra él con el género de reaccion que llamamos *pena*. Por donde de los tres órdenes, individual, social y divino, á que está sujeta la voluntad del ciudadano y que viola él con su pecado, debe recibir su conveniente castigo; del individual el *remordimiento* de la conciencia, del social el *dolor sensible* tasado por la ley del legislador político, del divino los *padecimintos* que en esta vida ó en la otra le reserva el Criador y Gobernador del Universo. 3.º Finalmente, porque esta ha sido siempre la práctica constante de todos los pueblos y naciones de la tierra: lo cual indica que todo el género humano reconoce por instinto de la naturaleza esta facultad de castigar con penas á los malhechores. Es así que la suprema autoridad política se halla en el supremo gobernante de la nacion al ménos por vía de ejercicio. Luego, al supremo gobernante le corresponde, en virtud de su oficio, castigar con penas los crímenes de los delincuentes.

418.—*Prueba de la 3.ª p.*—La potestad de imponer la pena capital á los delincuentes la niega en nuestros dias Ahrens con Reccaria y Bentham; á los cuales se junta una grande turba del populacho literario, diciendo que la autoridad de este castigo no se compadece con la cultura de nuestro siglo, y que es por lo tanto necesario abrogarlo. Pero la falsedad de esta doctrina y la vanidad de las declamaciones, que en lugar de argumentos aducen sus defensores para probarla, se evidencian claramente con las razones siguientes.

---

(1) S. Thomas, *Summa Theol.* 1. 2. q. 87, art. 1.

1.ª La autoridad política puede legítimamente imponer á los culpados la pena proporcionada á sus delitos, segun consta de lo que acabamos de probar en la segunda parte de esta tésis. Es así que hay delitos dignos de la pena capital por razon de su especial gravedad; cuales son por ejemplo el homicidio voluntario, el asesinato cometido con singular crueldad y ensañamiento, la traicion á la pátria de la cual resultan á muchos gravísimos daños, etc. Luego la autoridad citada puede imponer á ciertos delitos áun la misma pena de muerte.

2.ª El Autor de la naturaleza ha debido dar á cada sér todos los medios que le son necesarios para poder alcanzar su fin; pues esto se lo exige su sapientísima providencia, á la cual toca ordenar y dirigir convenientemente todas las cosas criadas á sus peculiares fines. Es así que, sin el derecho de castigar con la pena de muerte ciertos delitos gravísimos, no puede alcanzar la sociedad su propio fin. Pues este fin consiste principalmente en la paz, seguridad y tranquilidad de los ciudadanos; las cuales quedan perturbadas desde el momento en que conste á los malvados que por ninguno de sus delitos, por grandes y atroces que sean, han de ser condenados á muerte. Luego, etc.

3.ª Los bienes que el reo percibe de algunos delitos, cuales son v. gr. una inmensa cantidad de riquezas, la posesion de un trono alcanzada por medio de una rebelion, etc., son tan grandes, que sólo el temor de la pena capital puede retraer del deseo de cometerlos á ciertos hombres desalmados. Es así que la sociedad ha recibido de su divino Autor suficiente virtud para poder proteger y guardar estos bienes de toda agresion injusta; porque de lo contrario no estaría bien ordenada y este desorden debería atribuirse al mismo Dios. Luego la sociedad tiene derecho

para castigar los tales delitos con la pena sobredicha.

4.ª Hay ciertas leyes de que necesita absolutamente la sociedad y cuya observancia no se puede conseguir eficazmente sino dándoles por sancion la pena de muerte; cuales son v. gr. la que prohibe la violenta usurpacion de la autoridad política. Luego la sociedad ha debido recibir de Dios el derecho de castigar con la pena capital á los que osan quebrantarlas.

5.ª Finalmente, «todas las partes se ordenan al todo, como lo imperfecto á lo perfecto; y por esto cada una de las partes es naturalmente por el todo. Y esta es la causa de que sea laudable y saludablemente cortado un miembro podrido, que lleva la corrupcion á los demas, cuando la amputacion es conveniente para la salud de todo el cuerpo. Ahora bien; toda persona particular comparada con la sociedad, está con ella en la relacion de parte al todo. Luego, si algun hombre es peligroso para la sociedad y tiende á su destruccion con algun pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida, para que se conserve el bien comun. Porque, como dice San Pablo (I. Cor. V, 6), *un poco de levadura pone en fermentacion á toda la masa* (1)».

---

(1) «Omnis pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus, quod si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, puta cum est putridum, vel corrumptivum aliorum membrorum, laudabiliter, et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum.

Et ideo, *si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptibus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur; ut bonum commune conservetur. Modicum enim*

419.—Los que claman hoy dia contra esta pena llamándola cruel é indigna de la civilizacion presente, en realidad son crueles con los ciudadanos pacíficos y honestos; porque es género de crueldad compadecerse de los malvados de manera, que esta compasion los anime á quitar la vida sin ningun temor á los buenos.

Ni se diga que, para apartar del mal á los hombres, basta el temor de la cárcel perpétua. Porque este mal generalmente es mirado, y con razon, como muy inferior al de la pena capital; ya porque no priva, como la muerte, de todos los bienes presentes; ya porque siempre deja en el ánimo la esperanza de que no será perpétuo en realidad, por razon de lás causas que hacen posible y probable el fin del encierro ántes que se acabe al preso la vida. Porque todos los hombres saben que la cárcel perpétua se puede convertir en temporal, merced á un indulto del supremo imperante, ó sobornando á los carceleros con dinero, ó aprovechándose el preso de la ocasion favorable que se le presenta para la fuga, ó estallando una revolucion que abra de par en par las puertas de las cárceles, etc.

En vano se dirá con Ahrens que el fin de la pena es la enmienda del reo. Porque la enmienda del delincuente no es el fin *primario* de la pena sino el *secundario;* el cual por lo mismo no se debe procurar sino de una manera secundaria. El fin primario y principal de toda pena es la restauracion del órden, violado con el delito. Si con ella se puede juntar la enmienda del reo, debe procurarse ciertamente; mas porque el reo no se arrepienta de su pecado, no por

---

fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I. ad Cor. 5. (S. Thomas, *Summ. Theol.* 2. 2. q. 64, art. 2).»

eso debe suspenderse. Por lo regular, ora se arrepienta, ora no, la restauracion dicha debe llevarse á cabo; y por tanto debe darse la pena de muerte á quien la haya merecido. Puede hacer el supremo imperante alguna excepcion; pero ésta debe ser rara, para que no cobren ánimo los malhechores con la esperanza de que serán indultados.

PROPOSICION SEGUNDA.

El supremo gobernante debe encomendar el oficio de administrar justicia, así en lo civil como en lo criminal, á personas sábias é integras, que esten bien retribuidas, sean inamovibles, juzguen segun las leyes y sean responsables de sus actos.

420.—*Prueba de la 1.ª p.*—El supremo gobernante, principalmente cuando la sociedad por él gobernada es algo numerosa, no puede administrar de ordinario esta justicia por sí mismo; por necesitar el tiempo para otras cosas del gobierno, á que ha de atender por fuerza en virtud de su oficio. Luego es evidente que este cargo lo debe encomendar á sus subalternos.

421.—*Prueba de la 2.ª p.*—Si las personas á quienes se encomienda el cargo mencionado, no son sabias ó prácticas en la ciencia del Derecho; necesariamente han de dar muchos fallos equivocados en sus juicios, con daño de los interesados. Y si no son íntegras; con frecuencia se dejarán sobornar por los litigantes y darán sus sentencias contra derecho. Luego, para evitar ambos inconvenientes, se debe procurar que las tales personas tengan las cualidades sobredichas. Aun más: para este mismo efecto, el supremo gober-

nante debe hacer que en la nacion haya tribunales de primera, segunda y tercera instancia; para que los que se creen agraviados, puedan apelar de la sentencia dada en el primer tribunal á la del segundo, y de la de éste á la del tercero, si lo tienen por conveniente. Pero deben poner un término á estas apelaciones; para que las causas no se dilaten indefinidamente por la malicia de los contendientes.

422.—Por lo dicho se ve que la manera de administrar justicia en lo criminal por medio del *jurado*, compuesto de hombres del vulgo, que ni conocen las leyes, ni estan obligados á responder de sus actos, es muy imperfecta. Porque de esta manera los jueces pueden equivocarse fácilmente por falta de ciencia, y juzgar contra la verdad conocida, no teniendo que dar á nadie cuenta de su voto.

Es verdad que los miembros del jurado, á quienes no se exige ni conocimiento de las leyes, ni responsabilidad de sus acciones, no juzgan sino sobre el *hecho*, dejando la cuestion de *derecho* para el magistrado que debe entender en ella. Pero esto no destruye la verdad de nuestro aserto: 1.° Porque lo que es propiamente difícil en las causas criminales, es ventilar la cuestion del hecho, sobre si el tal individuo cometió tal crímen ó no, sobre si obró como verdadero homicida ó ejecutó una accion de otra especie, etc.; y esta cuestion es la que se deja precisamente al juicio de las personas del pueblo. 2.° Porque este juicio lo deben dar sin responsabilidad alguna entre los hombres y atendiendo sólo á su propia conciencia; lo cual se presta á abusos enormes. 3.° Finalmente, porque el vulgo, que suele asistir de ordinario á la ventilacion de estas causas, fácilmente puede inclinar por medio del terror á los jueces á que den por libres á los malhechores y viva apestada de ellos la república.

423.—*Prueba de la 3.ª p.*—Si las personas destinadas á juzgar en los tribunales, tanto civiles como criminales, no están bien retribuidas; fácilmente se dejarán sobornar con dinero ó con otro género de bienes materiales. Luego deben tener una pension conveniente á su estado, para que no necesiten de beneficios ajenos.

424.—*Prueba de la 4.ª p.*—La inamovilidad en el cargo es sobremanera conveniente á los magistrados, para que puedan juzgar con libertad en las causas en que está interesado el Gobierno. Si los magistrados no están seguros de que, por dar su sentencia contra el Gobierno y en favor de los particulares, no serán removidos de su cargo; con facilidad faltarán á la justicia, por dejar contentos á los que mandan. Luego, si para que no sean corrompidos con dádivas deben estar suficientemente retribuidos; para que no sufran coaccion por parte de los que se hallan en el poder, han de ser inamovibles en su cargo.

325.—*Prueba de la 5.ª p.*—Los jueces no son legisladores; sino que su empleo es hacer simplemente uso de las leyes en los casos particulares, juzgando siempre segun la mente del legislador, manifestada en ellas de una manera tácita ó expresa. Luego deben siempre fallar sus sentencias acomodándose á las leyes vigentes.

426.—Esto no quita, sin embargo, que los jueces puedan interpretar en algunos casos la mente del legislador, juzgando, no segun el sentido material de las palabras escritas, sino conforme al espíritu del que las ha dictado. Cuando esto sucede, el juez hace uso de lo que llamamos *epiqueya;* la cual no es otra cosa que *una benigna interpretacion de la ley;* en virtud de la cual, por razon de las especiales circunstancias en que se encuentra alguna persona ó alguna

accion suya, juzgamos que esta accion ó esta persona no se hallan comprendidas dentro de alguna ley general; aunque, atendidas las solas palabras de la ley, deberíamos afirmar lo contrario. La razon de esto es; porque el legislador humano no puede prever todas las cosas é introducirlas en sus leyes; y por esto deja los casos particulares al juicio y equidad de los varones prudentes, que interpreten sus leyes segun lo bueno y justo; de forma que nunca obren por seguirlas contra la equidad y la sana prudencia. Así por ejemplo, si veo que Juan me pide su espada para quitar la vida á su enemigo ó para quitársela á sí mismo; uso justamente de la epiqueya no dándosela; por más que la ley mande á todos los hombres restituir á cada uno lo que es suyo. Lo mismo pues pueden obrar los jueces en los casos particulares, en que la equidad y prudencia exigen que se haga una interpretacion de esta especie.

427.—*Prueba de la 6.ª p.*—Si los jueces no son responsables de sus actos; estan expuestos á proceder por arbitrariedad en sus decisiones y á cometer en sus juicios muchas injusticias sin temor de ser castigados. Luego, para que sean íntegros y justos, deben estar obligados á responder de sus decisiones, pudiendo ser castigados por las faltas cometidas con el mal desempeño de su cargo.

428.—Escolio.—Los políticos modernos, siguiendo á Montesquieu, pretenden que cada una de las tres potestades, de que hemos tratado en el presente artículo, debe estar separada de las otras; de forma que las tres se hallen en sujetos distintos, porque de lo contrario peligraría la libertad de los ciudadanos. Esto es verdad, tratándose de los que han de ejercer las funciones de las tres potestades indicadas. Porque unos han de ser los que dicten las leyes,

otros los que cuiden de su observancia por medio del poder ejecutivo, y otros finalmente los que juzguen conforme á ellas en los tribunales de justicia. Pero, hablando del sujeto en que estos poderes deben residir *primariamente y por via de derecho*, este sujeto ha de ser el mismo con respecto á todos ellos; porque así lo requiere la nocion de *autoridad política*, la cual es una fuerza destinada por su intrínseca naturaleza á mover eficazmente á los ciudadanos al fin comun de todos ellos. Sin concebir estos tres poderes radicalmente concentrados en un mismo sujeto, la autoridad en ninguna persona se encuentra dotada de suficiente virtud para mover eficazmente á los ciudadanos; y por tanto deja de ser autoridad verdadera. Los que *ejercen* pues las funciones propias de las tres potestades dichas, no deben tener entre sí *absoluta independencia* siendo como tres soberanos de diferente órden; sino que deben ser *subalternos* y *dependientes* del que posee el poder legislativo, que es la parte más principal de la autoridad política.

ARTÍCULO IV.

Deberes y derechos de los ciudadanos.

Despues de lo dicho en los artículos anteriores fácil es conocer cuáles sean los derechos y los deberes de los ciudadanos. Sin embargo, es preciso decir aquí algunas palabras sobre ciertos puntos que necesitan de alguna ulterior explicacion; para lo cual consideraremos primero los deberes y los derechos de los súbditos y despues los del soberano.

§ I.—Deberes y derechos de los súbditos.

429.—Los deberes de los súbditos para con su soberano se pueden reducir á los tres siguientes: *Respeto, obediencia y fidelidad.* En virtud del primero, estan obligados los súbditos á tributar al soberano el honor que se le debe por razon de su excelencia y autoridad, la cual lo hace representante de Dios en la tierra. En virtud del segundo, deben obedecerle en las cosas que legítimamente manda. En virtud del tercero, á ningun otro pueden tributar los honores de superior que á él le son debidos (1). Esto es claro y manifiesto; pero queda todavía por explicar qué es lo que deben los súbditos al soberano en los casos de tiranía. De esto vamos á decir cuatro palabras en este párrafo, para que sepan los alumnos á qué atenerse en una doctrina de que tanto se habla por desgracia en nuestros dias, no solo en las aulas, sino tambien en los cafés, en los periódicos, en los Ateneos y en todas partes.

430.—Tirano se dice aquel que abusa de la autoridad política, buscando con ella su utilidad propia, en lugar de procurar el bien comun de la república. El tirano puede ser tal por razon del *hecho* ó del *gobierno.* El primero es el que usurpa el mando, constituyéndose *soberano de hecho* por medio de la fuerza; el segundo es el que posee legítimamente el mando y es *soberano de derecho,* pero abusa de su poder, dirigiendo el gobierno á su utilidad propia con perjuicio de los súbditos.

En cuanto al usurpador ó tirano de hecho, debemos advertir las cosas siguientes: 1.ª El usurpador ó soberano de hecho no se convierte en soberano de

(1) Véase Santo Tomás, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 100, art. 5.

derecho por el solo título de poseer pacíficamente el mando. Porque puede suceder que, no obstante esta pacífica posesion, al legítimo soberano no se le haya hecho todavía moralmente imposible la vuelta á su trono, y que la causa de no levantarse los ciudadanos contra el intruso sea, no porque le consideren como legítimo, sino porque la resistencia les parece nociva al bien público. 2.ª Mientras el usurpador no pase á ser soberano de derecho, no tiene autoridad alguna sino mera fuerza física: porque la injusticia de la usurpacion no puede ser título de autoridad; como el hurto no puede ser título de derecho de propiedad. Dicen algunos que entónces *posee la autoridad injustamente;* pero en esto hay una contradiccion manifiesta. Porque la autoridad es un derecho; y es una contradiccion decir que un derecho se posee injustamente ó contra derecho. 3.ª En todo este tiempo por consiguiente los ciudadanos no tienen obligacion de prestarle obediencia formal en ninguna cosa, ni civil ni política; porque en nada manda con verdadera autoridad. Sólo pueden estar obligados, como enseña Santo Tomás (1), á obedecerle en lo civil *de una manera material* y cediendo á la fuerza por evitar mayores males; al modo que en algunos casos, por evitar el escándalo ó por librarse de algun peligro, estan tambien obligados los ciudadanos á hacer algunas cosas injustamente mandadas por el verdadero soberano. 4.ª Por más que reine ya pacíficamente; durante todo el tiempo en que al legítimo soberano no se le haga moralmente imposible para siempre la recuperacion de su trono, los ciudadanos tienen verdadero derecho

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.*, 2. 2. q. 104, art. 6, ad 3.um Véase sobre esto el P. Suárez, *De Legibus*, lib. 3, cap. 10, n. 8-9.

para reponer al legítimo, áun por medio de la fuerza. Sólo que, en el uso de este derecho, deben mirar principalmente al bien de la pátria; y por lo tanto les es *moralmente ilícito* introducir en ella la guerra ó hacerla sufrir otros males graves, *con el solo intento de reponer al legítimo en el ejercicio de sus derechos*, y sin mirar al bien universal de la nacion, que debe ser el norte y guía de todas sus acciones políticas. Cuando el intruso se halla ya en pacífica posesion del mando y gobierna con justicia, los ciudadanos faltarían al amor que deben á su pátria, si por el solo hecho de que es usurpador, intentáran levantarse contra él, para favorecer al legítimo á costa del bien comun. Por consiguiente, entónces están obligados á acomodarse al órden vigente y á obedecer al tirano en las cosas necesarias para la administracion de la justicia y para el bien comun, no porque deban obediencia *formal* al tirano en ninguna cosa, sino porque así lo exige la virtud de la piedad para con la pátria; cuyo bien es superior al que le puede resultar al soberano legítimo de verse repuesto en el ejercicio de su cargo.

431.—En cuanto al tirano de gobierno, diremos en primer lugar que se debe hacer distincion entre la tiranía *moderada* y la *intolerable*. La primera tiene lugar, cuando el soberano legítimo abusa ciertamente de su autoridad, convirtiéndola en su utilidad propia, pero esto no lo hace sino con cierta templanza y sin perturbar con sus injusticias la tranquilidad pública. La segunda existirá en el caso de que el soberano mencionado exceda en su tiránico gobierno de una manera enorme los límites de la razon, maltratando á los ciudadanos en muchas maneras y perturbando grandemente el órden público.

432.—En segundo lugar, sobre la tiranía moderada baste decir con Santo Tomás que «es más útil tole-

rarla durante el corto tiempo que puede durar que, envolver la nacion en muchos pelibros, superiores en gravedad á la misma tiranía, obrando contra el tirano (1).» En órden á la tiranía intolerable, todos convienen en que es lícito oponerse al tirano por medio de la *resistencia pasiva*, ó sea dejando de cumplir sus órdenes inícuas y destructoras siempre que esto se pueda hacer sin peligro propio ó de la república. Porque el soberano carece de autoridad para dar órden alguna injusta, y por consiguiente no puede imponer á los súbditos obligacion de ejecutarlas.

Además, todos los católicos enseñan unánimemente que no es lícito á los particulares oponerle, por su propia autoridad, *resistencia activa*, levantándose contra él con las armas en la mano y trabajando para derribarle del tronco. Y en esto llevan grandísima razon: porque, como escribe sábiamente Santo Tomás, «sería una cosa peligrosa, así para la nacion como para sus rectores, el que los particulares, por su propio arbitrio, pudiesen atentar contra la vida de los que mandan, aunque sean tiranos. Porque las más de las veces á estos peligros más se exponen los malos que los buenos; y á los malos les suele ser pesado el dominio, no ménos de los reyes, que de los tiranos. Porque segun la sentencia de Salomon (Prov. XX, 26), *el rey sabio desbarata á los impíos*. Por tanto, de semejante doctrina más bien resultaría para las naciones peligro de perder sus reyes, que remedio en los casos de verdadera tiranía (2).»

---

(1) S. Tomás, *De Regimine Principum*, lib. 1, cap. 6.

(2) «Esset autem hoc multitudini periculosum et ejus rectoribus, si privata præsumptione aliqui attentarent præsidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim hujusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni. Malis autem solet

Finalmente, sobre si el uso de la resistencia activa en el caso sobredicho es ó no en sí lícito á la nacion, hay dos opiniones opuestas entre los católicos. Los unos dicen que ni áun en el caso de tiranía intolerable es en sí lícito á la nacion levantarse y ponerse en armas contra el soberano legítimo. Porque nunca es lícito á los súbditos levantarse contra su legítimo superior; y el soberano legítimo, aunque abuse enormemente del poder, no por eso pierde su derecho, ni deja por consiguiente de ser superior legítimo. Los otros por el contrario aseguran que la nacion tiene derecho para recurrir á la fuerza; porque el tirano en tal caso atenta contra ella injustamente y ella tiene derecho de defendirse de todo agresor injusto.

433.—A nosotros esta segunda sentencia nos parece la más razonable, considerada la cosa en abstracto y en el órden puramente objetivo. La razon que á ello nos mueve, es que, cuando el soberano legítimo abusa enormemente de su autoridad, ejerciendo una tiranía intolerable en la nacion con sus injusticias destructoras del mismo órden público, y no ofrece esperanza alguna de enmienda, antes da gravísimo motivo para temer que seguirá haciendo lo mismo en adelante; entónces se halla en colision el derecho de la sociedad entera á su existencia y conservacion y á los medios necesarios para poder conseguir su fin, con el derecho del soberano á seguir poseyendo la soberanía. Ahora bien; en la colision de estos dos

---

esse grave dominium non minus regun quam tyrannorum, quia, secundum sententiam Salomonis (Prov. XX, 26), *Dissipat impios rex sapiens*. Magis igitur ex hujus præsumptione immineret periculum multitudini de amissione regis, quam remedium de subtractione tyranni (S. Thomas, *De regim. Princip.* lib. 1. cap. 6).

derechos, manifiestamente debe prevalecer el de la nacion: que es el más poderoso y principal; por ser, no sólo la posesion de la soberanía, sino tambien la soberanía misma por el bien de la nacion. Luego en el caso en que la tiranía sea intolerable y de tal condicion, que no deje esperanza alguna de que el tirano se enmendará en adelante, es en sí lícito á la nacion apelar á la resistencia activa, para defenderse de la agresion injusta haciendo la guerra al tirano.

434.—Esta es la doctrina expresa del Angélico Doctor, el cual, condenando la sedicion como una cosa inícua, y proponiéndose en contra la objecion de que son alabados los hombres que libran á la pátria de los que la oprimen con sus tiranías, responde á ella con las siguientes palabras: «El régimen tiránico no es justo; porque no está ordenado al bien comun sino al bien privado del regente, como lo patentiza Aristóteles (3. *Polit.* cap. 3, y 8 *Ethic.* cap. 10). Por tanto, el ir contra esta clase de régimen no tiene nada de sedicioso; á no ser que esto se ejecute de una manera tan desordenada, que la multitud puesta debajo de su obediencia sufra mayores daños con los trastornos consiguientes al alzamiento, que con el régimen del tirano. El sedicioso verdadero es el tirano: el cual alimenta las discordias y las sediciones en el pueblo puesto bajo de su obediencia, para poder dominar con más seguridad. Porque esto es tiránico, por ser dirigido al bien privado del imperante con perjuicio de la multitud (1).»

---

(1) «Regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, ut patet per Phil. in 3. Polit. cap. 5, et in 8. Ethic. cap. 10. Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate per-

435.—Esto mismo enseña en el libro primero de *Regimine Principum*, cap. 6, diciendo que «contra la crueldad del tirano se debe proceder, no segun el juicio y arbitrio de los particulares, sino con la autoridad pública.» Dice allí en verdad el Santo Doctor que, si no se puede alcanzar absolutamente ningun auxilio humano contra el tirano, entónces se debe recurrir al Rey de todos, Dios Nuestro Señor, el cual sabe socorrer oportunamente en la tribulacion.» Pero con esto no quiere indicar en manera alguna que á la nacion, áun en los casos de tiranía enteramente intolerable, no le queda otro recurso sino la oracion, como equivocadamente han pensado los de la opinion contraria; pues semejante interpretacion está en pugna abierta con lo que había dicho un poco más arriba. Lo que significa con las tales palabras, es que, cuando el pueblo oprimido por el tirano no es una nacion independiente, sino una parte de un todo superior sujeto á otra autoridad más alta, y despues de haber recurrido como debe á esta autoridad para que ponga remedio á sus males, no alcanza de ella el remedio deseado; entónces esta parte de la república no tiene otro remedio que recurrir al rey de los reyes. Porque ella no forma una nacion aparte; ni tiene por lo tanto vida propia é independiente para defenderse por sí misma del tirano que la oprime; sino que este cuida-

---

turbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc ennin tyranncium est, cum sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis cum multitudinis nocumento (S. Thomas, *Summ. Theol.*. 2. 2. q. 42, art. 2, ad 3.um)

do corre á cuenta de la autoridad superior, á la cual están sujetos, así ella, como el tirano (1).

436.—Lo que acabamos de probar, pertenece al derecho de resistencia activa considerado en sí mismo y en asbtracto. Mas por lo que hace á la resistencia considerada en concreto, ó sea al uso del derecho susodicho, debemos decir que por maravilla se presentarán circunstancias tan favorables, que sea posible echar mano de la resistencia activa sin pecado. Por donde debemos concluir que la resistencia activa al poder, considerada prácticamente, siempre es ilícita; porque nunca suelen hallarse juntas las circunstancias concretas, que se necesitan para que sea lícito el uso del derecho, que á la sociedad asiste, de levantarse contra el tirano. En efecto: estas circunstancias son las siguientes: 1.ª Que la opresion causada por el tirano no comprenda sólo á algunos particulares sino á la sociedad entera; y que la comprenda, no como quiera, sino de una manera constante, sin dejar esperanzas de que en adelante irá cesando. 2.ª Que no basten para reprimirla otros medios más suaves, ni áun la misma resistencia pasiva practicada generalmente por los ciudadanos. 3.ª Que de la resistencia activa se espere con fundamento un nuevo estado de cosas más bonancible y más favorable al bien social. 4.ª Que toda la nacion convenga en la utilidad y conveniencia de la resistencia mencionada; porque si los pareceres de los ciudadanos no concuerdan acerca de esto, unos favorecerán al tirano y otros estarán en contra, y por lo tanto faltará la esperanza requerida en la condicion tercera. Ahora bien; estas circunstancias con dificultad se hallarán todas juntas en nin-

(1) Véase sobre esto el P. Suárez, *de Charitate*, disp. 13, sect. 8.

guna nacion oprimida con las vejaciones de algun tirano; y en el estado presente de las sociedades humanas tal conjunto de circunstancias es sin género alguno de duda moralmente imposible. Luego prácticamente hablando, la resistencia activa de que aquí tratamos, es siempre ilícita.

§ II.—Deberes y derechos del soberano.

437.—Por lo que toca á los derechos del soberano, basta notar que todos ellos se corresponden con los deberes de los súbditos; porque los derechos y los deberes son correlativos. Por consiguiente, el soberano tiene derecho para exigir á sus súbditos el honor que es debido á su dignidad de supremo imperante, la obediencia que reclaman sus leyes, y la fidelidad á que es acreedor por razon de su cargo. Además, al soberano le corresponden todos aquellos derechos que resultan naturalmente de sus deberes propios y peculiares; porque todo deber funda el derecho consiguiente de hacer aquella cosa, á la cual estamos por él obligados. Estos deberes los podemos resumir brevemente en dos, á saber: 1.º deber de proteger los bienes, tanto corporales como espirituales, de los ciudadanos con la guarda del órden externo; y 2.º deber de fomentar la prosperidad pública, proporcionando á sus súbditos medios convenientes, para que puedan adelantarse, mediante el uso de su libertad regulado por las leyes, en los bienes materiales, intelectuales y morales. Digamos sobre cada uno de ellos algunas breves palabras.

438.—Por lo que hace al primer deber, el soberano está obligado á cuidar que los ciudadanos no sufran detrimento alguno ni en los bienes del cuerpo, ni en los del espíritu, ni en los de fortuna, por la malicia y

perversidad de los malvados. Por lo cual debe prohibir con sus leyes, en cuanto lo comporten las condiciones particulares de la sociedad por él gobernada, que ninguno ofenda á los demas; ni de obra, matándolos ó hiriéndolos ó usurpándoles injustamente los bienes; ni de palabra, induciéndolos con sus discursos ó con sus escritos, ya á perniciosos errores, ya á vicios escandalosos, que redunden en perjuicio de la república. Su deber principal en esta parte ha de ser atajar el error y el vicio con firmeza y prudencia, cuanto le sea posible; y prestar su auxilio á la verdadera Religion, en cuanto lo permitan las condiciones subjetivas del pueblo entregado á su custodia. Porque los bienes moral y religioso son los más principales del hombre, y los que más influyen en el bienestar y tranquilidad de la república.

439.—Por lo que toca al fomento de la prosperidad pública, ha de procurar primeramente que haya varias Universidades y establecimientos literarios fundados y sostenidos por el Estado, donde se enseñe doctrina sana y buenas costumbres á los que en ellos quisieren cursar. Para lo cual es menester que ponga mucha vigilancia en la clase de Rectores y Maestros, á quienes encomienda este importantísimo cargo; procurando que todos ellos sean de buenas ideas y de costumbres intachables. Porque de ellos ha de depender en gran parte la buena ó mala direccion, que han de llevar las cosas en el Estado, con la enseñanza y educacion que den á los jóvenes. Pero la fundacion de estos establecimientos públicos no debe ser tal, que obligue á los ciudadanos á recibir en ellos precisamente la instruccion; sino que se les debe permitir tambien á los tales erigir sus establecimientos privados, para que puedan adquirir en ellos la ciencia con libertad los que gusten de frecuentar sus aulas. Sin embargo

á estos establecimientos privados no se les debe permitir una libertad absoluta en la enseñanza, de suerte que los Maestros puedan profesar en ellos las doctrinas que se les antojen; porque esto podría dar márgen á que muchos de estos establecimientos se convirtiesen en centros de irreligion y de inmoralidad con grande peligro para el Estado. La libertad de enseñanza por lo tanto no debe ser enteramente absoluta; sino que debe ajustarse á las leyes sabias y prudentes del Gobierno, como todos los demas derechos de los ciudadanos; y claro está que, para ser sabios y prudentes, deben reconocer á la Iglesia el derecho divino que le asiste de vigilar la enseñanza, para que nada se introduzca en ella que sea contrario á la sana Moral ó á los sagrados Dogmas.

440.—En segundo lugar, la moralidad pública la debe fomentar el soberano, estableciendo una buena policía, compuesta de hombres intachables, diligentes y avisados, que vigilen con gran cuidado en todas partes la guarda de las buenas costumbres, y pongan en manos de la justicia á los que obren contra ellas ejecutando acciones escandalosas y prohibidas por las leyes.

441.—Finalmente, para el fomento de la riqueza pública debe seguir el soberano un camino medio entre los secuaces del Capitalismo y los del Socialismo. Los primeros conceden á los particulares absoluta libertad de industria y de comercio, para que todos ellos trabajen á competencia por enriquecerse; resultando de aquí que, en esta lucha y concurrencia, los grandes capitalistas arruinan á los pequeños, la riqueza se va poco á poco depositando en manos de muy pocos, y crece de dia en dia la plaga del pauperismo. Los segundos por el contrario niegan á los ciudadanos toda clase de libertad en materia de industria y comercio

depositando en la nacion todos los bienes que sirvan de instrumentos para la produccion de la riqueza, como las heredades, las fábricas, etc., y convirtiendo á los particulares en meros mercenarios del Estado. Con lo cual no queda otro recurso á los ciudadanos para vivir y adquirir su propio sustento, que trabajar diariamente á cuenta del Estado y recibir de él su salario. Ambos sistemas son contrarios á la prosperidad material de los ciudadanos: el primero por su *individualismo absoluto,* el segundo por su *centralismo* tambien *absoluto.* El que debe servir de norma al soberano prudente y verdadero amador del bien comun es el recomendado por los buenos economistas católicos; el cual ocupa un lugar medio entre los dos extremos indicados. Porque, por una parte, concede el derecho de adquirir propiedad privada á los individuos, y les deja libertad para que puedan negociar segun su ingenio y sus aptitudes particulares y aumentar así sus caudales por medio del trabajo, del comercio, y de la industria; y por otra, pone límites y restricciones razonables al uso de estos derechos naturales, con la organizacion de las clases sociales y con el órden jurídico de la justicia legal dispuesto y arreglado por la autoridad política. De esta suerte todos trabajan por enriquecerse; hay entre los ciudadanos la suficiente concurrencia, para que se aviven el trabajo, el comercio y la industria; los grandes capitalistas no pueden destruir con su manera de negociar enteramente libre á los pequeños; sino que las ganancias van creciendo ordenadamente, con lo cual se pone un remedio muy eficaz á la plaga del pauperismo (1).

---

(1) Véase sobre esto el P. Costa-Rossetti, *Inst. Eth. et Jur. nat.*, thesis 177.

CAPÍTULO V.

De los deberes y de los derechos internacionales.

442.—Supuesto lo que dejamos escrito acerca de los derechos, tanto individuales como sociales, en esta segunda parte de la Ética, no es necesario que nos detengamos mucho en la declaracion de los internacionales. Porque éstos últimos se conocen muy fácilmente con sólo hacer una sencilla aplicacion de los derechos y de los deberes de un individuo humano para con otro á los que deben mediar entre las diversas naciones: las cuales no son otra cosa que *ciertas personas morales,* dotadas de una misma naturaleza, unidas entre sí con la comunidad de un mismo fin y de unos mismos medios, y sujetas á un mismo Criador y Señor, que las dirije y gobierna con su sapientísima providencia. Por donde todas ellas son *verdaderos miembros* de la sociedad universal, á que pertenecen por naturaleza todos los hombres; y estan unidas unas con otras con el mismo linaje de deberes y derechos naturales, que ligan y juntan entre sí á los ciudadanos de la familia humana (100). Por tanto, el presente capítulo lo dividiremos en cuatro artículos. En el primero daremos algunas nociones generales relativas á este asunto, deteniéndonos sobre todo en explicar el *Derecho de gentes;* el segundo versará sobre los derechos y deberes internacionales de caridad ó benevolencia; el

tercero comprenderá los deberes y derechos de justicia; el cuarto finalmente tratará de los deberes y derechos de las naciones en los casos de guerra.

ARTÍCULO PRIMERO.

Derecho de gentes.

443.—La coleccion de deberes y derechos naturales, con que estan ligadas entre sí todas las sociedades civiles de la misma manera que los individuos humanos, constituye aquella parte de la Ley Natural, que los modernos suelen llamar *Derecho Natural de gentes*. Este Derecho es uno, universal é inmutable lo mismo que la Ley Natural, de la cual no se distingue sino como la *parte* del *todo;* y por tanto pertenece á todos los pueblos de todos los tiempos y lugares. Pero además de estos deberes y derechos naturales, hay tambien otros, introducidos por las costumbres y usos establecidos generalmente entre los diversos pueblos con el trato que tienen unos con otros. Estos derechos y deberes no son naturales sino *positivos;* ni tienen por autor *inmediato* al Supremo Gobernador de las humanas sociedades, sino á los mismos hombres, que con su libre voluntad, por cierto consentimiento tácito, han querido establecerlos. Por esta causa ni se extienden á *todos* los pueblos absolutamente, sino sólo á la generalidad de ellos; ni son tampoco enteramente inmutables, sino que pueden cambiar con el tiempo, como cambian los usos y costumbres á que deben su orígen. La coleccion de estos derechos y deberes positivos introducidos con el uso es lo que suele llamarse *Derecho positivo de gentes*, ó simplemente *Derecho de gentes;* pues el otro *Derecho Natural*, de que acabamos de hablar, más que *Dere-*

cho de gentes es verdadero *Derecho Natural*, como sábiamente advierte Suárez (1); y no se distingue de él sino como la *parte* se distingue del *todo*.

Entre este Derecho positivo de gentes y el Derecho positivo Civil hay tambien diferencia real: porque las leyes pertenecientes al primero en ninguna parte se hallan escritas, sino que existen en la sola conciencia de los ciudadanos: además, no deben su orígen á ningun decreto expreso de las autoridades políticas sino al uso comunmente recibido entre los pueblos: finalmente obligan, no á un pueblo solamente, sino á la generalidad de ellos, en virtud de una especie de *pacto implícito*, en que se han comprometido à observarlas: nada de lo cual existe en las leyes del Derecho Civil.

444.—La existencia de este *Derecho positivo de gentes* la demuestra el referido Suárez con estas palabras: «El género humano, aunque se halla dividido en varios pueblos y reinos, siempre tiene alguna unidad, no sólo específica, sino tambien en cierto modo política y moral; y esto nos lo muestra el precepto natural de amarse mútuamente los hombres y de compadecerse los unos de los otros; el cual se extiende á todos, áun á los extraños, por diversa que sea su condicion. Por esto, aunque cada ciudad, república, ó reino sea en sí una comunidad perfecta y conste de sus propios miembros; sin embargo, cada una de ellas es en cierto modo miembro de este Universo, en cuanto dice relacion al género humano. Porque nunca las tales comunidades se bastan á sí mismas por sí solas de tal suerte, que no necesiten de alguna mútua ayuda, sociedad y comunicacion, unas veces por razones de utilidad y otras por cierta necesidad

(1) Suárez, *de Legibus*, lib. 2, cap. 17, n. 9.

moral y á causa de su indigencia, como el mismo uso lo comprueba. Por tanto, bajo este aspecto necesitan de algun Derecho, que las dirija y ordene rectamente en este género de comunicacion y sociedad. Y aunque por la mayor parte esto se consigue por medio de la razon natural; pero no en todo, de forma que ella sola baste inmediatamente para todas las cosas: y por esto pudieron introducirse algunos derechos especiales entre ellas con el uso. Porque, así como en una ciudad ó provincia la costumbre introduce ciertos derechos; así tambien en el género humano se pudieron introducir derechos de gentes con las costumbres. Tanto más que las cosas pertenecientes á este Derecho son pocas en número, y se acercan mucho al Derecho Natural, y fácilmente se deducen de él, no como conclusiones lógicamente necesarias y evidentes, sino como consecuencias útiles y muy convenientes á la naturaleza humana y aceptables de suyo á todos (1).»

445.—Finalmente, además de este Derecho de que acabamos de hablar, hay tambien otro positivo de gentes; el cual se llama así, no porque conste de derechos y deberes internacionales que sirvan para arreglar las relaciones de unas naciones con otras, sino porque las leyes que encierra, se hallan admitidas bajo una forma ú otra en los diversos pueblos de la tierra. Así por ejemplo, en todos los pueblos del mundo existe la ley que obliga á sus ciudadanos á honrar á la Divinidad por medio de sacrificios; y por tanto esta ley, por hallarse libremente establecida en todas las naciones, se dice que pertenece al Derecho de gentes entendido en esta tercera manera. Los derechos y los deberes de esta tercera clase son tambien

(1) Suárez, *l. cit.*, cap. 19, n. 9.

positivos, como los de la segunda, por depender de la voluntad de los superiores que en cada nacion los introducen. Unos y otros pertenecen más bien á la Historia que á la Filosofía; y así nosotros en este capítulo no hablaremos sino de los comprendidos en el *Derecho Natural de gentes.*

ARTÍCULO II.

Deberes y derechos internacionales de caridad ó benevolencia.

446.—Por el deber de caridad ó benevolencia estamos obligados: 1.° á desear á nuestros semejantes la consecucion de su último fin (112); 2.° á socorrerles segun nuestras fuerzas en sus necesidades tanto espirituales como corporales (123); 3.° á no inducirlos al mal con nuestra vida escandalosa ni con nuestras palabras corrupturas, habladas ó escritas (121). Estos mismos deberes existen naturalmente en cada sociedad política respecto de las otras; pues entre las sociedades, verdaderas personas morales, deben existir por el Derecho de la naturaleza las mismas relaciones que unen á unos individuos con otros.

447.—En virtud de estos deberes, cuando una sociedad política experimenta gran carestía de víveres, por razon de los malos años que la afligen, las naciones circunvecinas están obligadas naturalmente á suministrale los víveres de que necesita, vendiéndoselos á un precio equitativo; pues la caridad no obliga á dar de balde los bienes materiales al necesitado, cuando éste tiene otros bienes tambien materiales con que puede comprarlos.

448.—En virtud de los mismos deberes, es lícito á una nacion socorrer á otra con sus ejércitos, cuando

la ve malamente oprimida por algun invasor injusto y ella le pide auxilio, ya explícita, ya implícitamente. Porque, si es lícito hacer esto con los particulares, con mucha más razon lo será hacer lo mismo con las naciones injustamente invadidas, en que son tantos los que sufren la vejacion injusta y desean ser socorridos por las otras naciones sus hermanas. Por consiguiente, es falso á todas luces lo que algunos perversos políticos se han atrevido á proferir en nuestro siglo, con el objeto de que nadie pudiese oponerse á sus inícuos latrocinios, diciendo que ninguna nacion tiene derecho de *intervencion* en los asuntos de otra, aunque la vea injustamente oprimida por otro cualquiera. Con esta doctrina podrían los *grandes ladrones* ensanchar á mansalva sus Estados, sin otro título que la fuerza bruta; que no merecen otro nombre los que, sin contar para nada con el derecho y la justicia; se ponen á *conquistar* los paises ajenos por el solo hecho de considerarse bastante poderosos para esta clase de empresas. Aún más: no sólo lícito, sino tambien obligatorio puede ser algunas veces el ir en socorro de la nacion necesitada y deseosa de ser ayudada. Porque la caridad nos obliga á socorrer á los necesitados, siempre que podemos dispensarles este beneficio sin grave perjuicio de nuestros propios bienes. Pero con más facilidad se dispensan las naciones de esta obligacion que los particulares; porque el intervenir una nacion en los negocios de otra, aunque sea con justa causa y con el solo propósito de prestarle ayuda en su necesidad, puede ser ocasion de mayores males, levantándose otras naciones en favor del invasor injusto y encendiéndose con esto una guerra universal.

449.—Finalmente, por el mismo deber de caridad estan obligadas todas las naciones á no incitar

con sus crímenes y doctrinas inmorales á las demas á que sigan sus escandalosos ejemplos. En lo cual se hacen reos de gravísimos delitos los que en nuestros tiempos fomentan las revoluciones y las perturbaciones políticas en sus propios reinos; pues con esto alientan á los de las naciones vecinas para que hagan en las suyas otro tanto, con gran perjuicio de la moralidad pública y con no menor riesgo del buen órden que debe reinar en los Estados europeos.

ARTÍCULO III.

Deberes y derechos internacionales de justicia.

450.—Hablando de los deberes y derechos individuales de justicia, decíamos que todo hombre tiene el derecho extricto de no ser perjudicado por sus semejantes, ni en los bienes internos del cuerpo ó del alma, ni en los externos del honor, de la fama ó de fortuna (129). De donde resulta que todo individuo está obligado con deber de justicia á respetar todos estos bienes de sus prójimos, no atentando injustamente, ni contra su vida, ni contra su libertad, ni contra su honor, ni contra su fama, ni finalmente contra ninguno de los bienes que legítimamente le pertenezcan. Esto mismo debemos afirmar de los derechos y deberes internacionales, comparando unas naciones con otras. Porque las sociedades civiles, como personas morales que son, creadas por el Autor de la naturaleza, tienen derecho á existir y á buscar su perfeccion propia, lo mismo que las personas físicas; son por naturaleza autónomas y señoras de sí mismas; y poseen el derecho de adquirir las cosas útiles, que carezcan de dueño, y de comerciar y hacer alianzas

con las demas, segun lo estimen conveniente para sus intereses.

451.—Por razon del derecho á la existencia, que todas las sociedades políticas han recibido del Autor de la naturaleza, á ninguno es lícito destruirlas ó desmembrarlas, si no es en los casos de justa defensa; como no es lícito á los particulares atentar contra la vida y ó los miembros de sus semejantes, sino cuando este género de acciones les es necesario para conservar sus justos derechos. Dígase otro tanto de la obligacion que todas las naciones tienen de respetar la independencia de las demas, sean grandes ó pequeñas, poderosas ó débiles, ignorantes ó ilustradas, bárbaras ó civilizadas. Porque si es contraria al Derecho Natural la esclavitud, impuesta por fuerza y sin motivo justo á las personas físicas; tambien lo será la servidumbre, impuesta á las naciones por los conquistadores ambiciosos: pues no nacen ménos libres éstas que aquellas.

452.—El derecho de adquirir es una consecuencia natural del derecho á la vida: por donde, no estando todavía poseido por nadie un territorio, será lícito á una nacion cualquiera apropiárselo, como lo es á los particulares. Y no se puede decir que esté poseido, cuando es de una extension muy dilatada, en la cual no habitan sino unas pocas familias errantes, sin tener lugar fijo y estable en toda ella. Porque en tal caso tan pequeño número de hombres no es bastante á poner exteriormente la accion que se requiere para la adquisicion del dominio (163).

453.—La misma razon en que se funda el derecho de adquirir sirve para poder comerciar; porque en el comercio no se hace sino cambiar unas cosas útiles por otras, dando uno á otro lo que le sobra, para recibir de él otras cosas que le son más necesarias ó más

útiles. Por tanto, ninguna nacion tiene derecho para comerciar ella sola con ningun pueblo; porque esto sería coartar injustamente la libertad de las demás y áun la de este mismo pueblo: el cual tiene derecho para vender sus cosas á quien fuere de su mayor agrado. Sólo podría ser lícito este linaje de exclusion, cuando el pueblo que con ella comercia, se hubiera obligado por medio de algun contrato á no traficar sino con ella sola; pues los pueblos son libres para hacer este género de contratos.

454.—Lo que decimos del comercio, debe entenderse igualmente de las alianzas; las cuales no son sino *ciertos pactos ó contratos, que celebran unas naciones con otras.* Todas las naciones tienen derecho para aliarse con las que más les acomodan; con tal que en esto se guarden las leyes generales de los contratos (179 y siguientes). Las alianzas pueden ser *personales* ó *reales:* las primeras se celebran en nombre del soberano de una nacion y le obligan á él solo: las segundas se hacen en nombre de la sociedad misma, y ella es la que queda obligada. Si estas alianzas son de paz, reciben el nombre de *tréguas*, cuando son para algun tiempo limitado; y el de *alianzas de paz* simplemente, cuando la paz firmada es para siempre. Además, las alianzas se dividen en *defensivas* y *ofensivas.* Las defensivas *tienen por objeto la defensa mútua contra las invasiones injustas de todo enemigo externo.* Las ofensivas, que mejor deberían llamarse *vindicativas*, se dirigen á vengar las injurias cometidas contra cualquiera de los aliados por una nacion cualquiera.

455.—Finalmente, por lo que hace á los bienes espirituales, tanto morales como religiosos, toda nacion tiene derecho para exigir á las demás que no consientan á sus individuos imprimir libros inmorales é impíos, que sean luego importados á su territorio

con gran ruina de la moralidad pública. Esto mismo debe decirse con mucha más razon de las maquinaciones perversas, que algunos malvados quieran tramar en algunas naciones contra otra, ora perturbando directamente su estado social y llevando á ella la revolucion, ora tratando de arrancarle el bien sumo de su Religion verdadera, para introducir en ella las discordias religiosas y civiles. Porque todos estos son males gravísimos, que dañan en gran manera á la nacion así ofendida, poniéndola en peligro de guerras y disensiones políticas, y ella tiene derecho para no ver así amenazada la tranquilidad pública. Por la misma razon finalmente, cuando varias naciones se sienten amenazadas por los excesos y escándalos de alguna otra, que con su libertinaje y desenfrenado modo de proceder las tiene en contínuo peligro de revolucion, por el mal ejemplo que da á sus ciudadanos; le pueden avisar que se modere, y amenazarle que de lo contrario tomarán providencias, para reducirla al órden por medio de las armas.

ARTÍCULO IV.

Deberes y derechos internacionales en órden á las cosas de la guerra.

456.—Dáse propiamente el nombre de guerra al *estado de dos ó más naciones, que pelean entre sí por medio de las armas*. Cuando este estado de pelea existe entre el soberano y la sociedad ó entre ésta y algunos ciudadanos, se llama *sedicion;* y cuando son simples particulares los que riñen, se dice *pendencia* ó desafío. La guerra puede ser *defensiva* ú *ofensiva*. Es defensiva, *cuando se hace para repeler la fuerza, que está haciendo un agresor injusto*. Es ofensiva, *cuando se toman*

las armas para vengar una injuria ya ejecutada y por la cual no quiere dar el injuriador una satisfaccion conveniente. Para explicar los deberes y los derechos internacionales en esta parte, nos serviremos de las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La guerra defensiva no sólo es lícita, sino que algunas veces puede ser obligatoria.

457.—*Prueba de la 1.ª p.*—Á todo hombre es lícito rechazar la fuerza con la fuerza, con tal que guarde la moderacion debida en su defensa propia. Luego tambien será lícito á una república hacer otro tanto con la que injustamente la acomete. Es así que en esto consiste precisamente la guerra defensiva. Luego ésta es de suyo una cosa lícita.

458.—*Prueba de la 2.ª p.*—Tanto el soberano como la misma república están naturalmente obligados á defender los derechos de los ciudadanos. Es así que algunas veces no pueden defender estos derechos sino repeliendo la fuerza por medio de las armas. Luego algunas veces la guerra defensiva puede ser obligatoria.

PROPOSICION SEGUNDA.

La guerra ofensiva es algunas veces lícita y honesta.

459.—*Demostracion.*—El Derecho de la naturaleza pide que la injuria inferida á una república por otra pueda ser satisfecha, no ménos que la que infiere un particular á otro. Porque sin esto no tendría límites la insolencia de los hombres malvados; y así no vivi-

ría seguro ningun pueblo en la tierra. Es así que en algunos casos esta satisfaccion no se puede obtener sino por medio de la guerra ofensiva; pues muchas veces sucede que el agresor injusto se niega á darla por sí mismo, y así no queda otro medio que el de vengar el agravio por medio de la guerra. Luego etc.

460.—Se dirá: 1.º En la guerra ofensiva una república tomaría por sí misma venganza de las injurias cometidas por otra contra ella; lo cual no es lícito á los particulares. 2.º Además, la misma república ejercería los oficios de actor y de juez en la causa formada contra la república ofensora. 3.º Si porque la república ofendida no tiene superior á quien acudir, puede tomarse por sí misma la venganza; esto mismo será permitido á los particulares, cuando se encuentran circunstancias análogas; lo cual no es admisible.

461.—*Respuesta.*—Á lo *primero* se responde que á los particulares está prohibida la venganza privada; porque ya tienen superiores, á quienes pueden ordinariamente acudir en busca de castigo contra sus ofensores. Pero á las sociedades políticas independientes falta este recurso; y por lo tanto no les queda otro que la venganza tomada por su mano. Fuera de que esta venganza no es propiamente *privada*, sino *pública;* porque se ejecuta con la autoridad del soberano, que es una persona pública.

Á lo *segundo* decimos que el ser actor y juez en la guerra ofensiva es una cosa necesaria, para que la república ofendida pueda recibir de la ofensora una compensacion justa. Ni en esto hay el peligro que en los particulares; porque el soberano, ántes de dar este paso, ha debido oir el consejo público de sus consultores y ha de estar cierto de que no hay otro modo de obtener del ofensor la satisfaccion que éste le debe.

Á lo *tercero* respondemos negando la paridad. El que los particulares no tengan *algunas veces* á quien acudir para que venguen las ofensas cometidas contra ellos, es una cosa accidental; y por lo tanto en tales casos no les queda otro remedio que aguantarse; porque las leyes miran á lo que sucede *de ordinario* y no á lo *accidental* y *extraordinario*. Pero si la república ofendida no pudiese lícitamente tomarse la venganza por sí misma; lo ordinario y natural sería el carecer de suficientes medios para conservarse y defenderse. Porque las malas y perversas acometerían osadamente á las buenas, con la seguridad de que, una vez cometida la injuria, ya ellas no tendrían derecho para vengarla.

PROPOSICION TERCERA.

Para la justicia de la guerra defensiva no se necesita la aprobacion del soberano, pero sí para la de la ofensiva.

462.—*Prueba de la 1.ª p.*—El derecho de defenderse contra el injusto invasor en todos existe; y para él no se necesita autoridad alguna. Es así que en la guerra defensiva los ciudadanos ó las provincias no hacen otra cosa que defenderse. Luego para hacer esta clase de guerra no necesitan esperar la aprobacion del soberano.

463.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Tanto las provincias como los particulares dependientes del soberano pueden recurrir á él, para que les haga justicia contra las ofensas recibidas. Luego el buen órden de la república pide que entablen este recurso y que no acometan á sus enemigos por autoridad propia. 2.º Además, para hacer la guerra ofensiva, es necesa-

rio llamar á las armas á los ciudadanos; y este oficio pertenece al superior de toda la nacion. 3.° Finalmente, el defender los derechos de los ciudadanos pertenece á la autoridad suprema. Luego tambien el vindicarlos por medio de la guerra; porque este género de vindicta es una cierta accion, que la autoridad suprema ejecuta para salvar ilesos en lo sucesivo los derechos de los súbditos.

464.—No es necesario, sin embargo, que esta aprobacion sea expresa y formal: basta la voluntad presunta del soberano para este efecto, máxime si el peligro es urgente y no se puede recurrir fácilmente al superior. Aún más: si los enemigos invaden una provincia y permanecen dentro de ella, pueden ser lícitamente acometidos y castigados sin permiso del soberano. Porque por el crímen cometido con la invasion se convierten en súbditos del territorio invadido en órden á la condignidad del castigo; y por lo tanto pueden ser castigados como todos los demás súbditos criminales (1).

PROPOSICION CUARTA.

Para la justicia de la guerra se requiere además una causa legítima, ó sea la existencia de una injuria grave, que no pueda ser vindicada ni reparada de otro modo.

465.—*Demostracion.*—1.° La guerra no es lícita sino para que con ella pueda conservarse indemne la república; porque de lo contrario redundaría en grave perjuicio del género humano por las muertes, devastaciones y otros muchos males, que por lo re-

(1) Suárez, *De Charitate*, disp. 13, sect. 2, n. 3.

gular suele llevar consigo. Luego si falta esta causa, no habiendo injuria alguna grave que la motive, faltará tambien la justicia de la guerra. 2.° Además, en la guerra son despojados los hombres de sus propios bienes, de la libertad y áun de la misma vida. Ahora bien; hacer esto sin una grave injuria, que la motive y que no puede ser vindicada ó reparada de otro modo, es una cosa injusta. Luego, etc. Por consiguiente, si la nacion ofensora está pronta y dispuesta á dar á la ofendida una satisfaccion conveniente por la injuria inferida, es injusta la guerra que se pretenda hacer contra ella.

466.—Varias son las injurias que pueden dar motivo para una guerra justa; pero todas ellas se pueden reducir á tres clases. La *primera* es, que el Príncipe de una nacion se apodere de algunas cosas pertenecientes á otra y no las quiera restituir. La *segunda*, el negar sin causa razonable á los de alguna república ó reino los derechos comunes de gentes, v. gr. el paso por los caminos, el comercio, etc. La *tercera*, el vulnerar gravemente la fama ó el honor de un pueblo ó de su soberano, ó áun de los mismos súbditos: porque al soberano incumbe defender, no sólo á la república, sino tambien á cada uno de sus miembros.

467.—Mas para que por alguna de estas causas pueda lícitamente el soberano declarar la guerra al pueblo agraviante, es preciso que su existencia sea cierta, ó por lo ménos más probable que lo contrario. Porque el soberano que quiere declarar la guerra porque se juzga agraviado, ha de proceder en esto como juez; y por lo tanto no puede fallar sentencia en favor suyo, sino en cuanto que se ve asistido de mejor derecho. Además, para que el soberano pueda lícitamente emprender una guerra, no basta que tenga el derecho en su favor; sino que debe tener por lo ménos

sólida probabilidad de buen éxito. Porque la guerra es un negocio gravísimo que trae muchísimos males á los súbditos y á la nacion entera; y por consiguiente, no se puede emprender por un motivo cualquiera y sin esperanza por lo ménos probable de que tendrá buen éxito. «El soberano, escribe Suárez, está obligado ántes de dar principio á la guerra, á procurar la mayor certeza de la victoria que le sea posible, y á comparar la esperanza de la victoria con el peligro de los daños; para ver si, despues de bien pensado todo, prevalece la esperanza. Y si no puede adquirir tan grande certeza, es necesario por lo ménos que tenga una esperanza más probable ó equiprobable, segun la necesidad de la república y del bien comun. Si la probabilidad de la esperanza es menor y la guerra es ofensiva, casi siempre se debe evitar; si defensiva, se debe experimentar (tentandum est): porque ésta es cosa de necesidad, aquélla de voluntad (1).»

PROPOSICION QUINTA.

Finalmente, para la justicia de la guerra, deben guardarse el modo debido y la igualdad en el principio, en el medio y en el fin de ella.

468.—*Demostracion.*—Si el soberano excediese los términos de la igualdad entre la ofensa y la vindicta en alguna de las tres partes de la guerra indicadas en la tésis, en aquella parte faltaría á la justicia; porque la justicia consiste en la igualdad entre lo dado y lo recibido. Luego para que la guerra sea justa, etc.

(1) Suárez, *De Charitate*, disp. 13, sect. 4, n. 10.

469.—La igualdad en cuestion exige que el agraviado no dé principio á la guerra ofensiva, sin haber pedido primero satisfaccion al agraviante y sin habérsela declarado despues que él se negó á dársela. Si obra de otra suerte, la guerra será injusta; porque el acreedor no tiene derecho para cobrarse por su propia cuenta, cuando el deudor le ofrece lo que le debe. Comenzada la guerra, es lícito hacer al enemigo todos aquellos daños que sean necesarios para la indemnizacion de la injuria recibida ó para alcanzar la victoria. Pero todo esto se debe hacer sin violar las leyes de la guerra introducidas por el Derecho de gentes y sin atentar directamente contra la vida de los inocentes; pues la guerra ofensiva de suyo no tiene por objeto sino el castigo de los culpados; y por otra parte, el Príncipe no tiene dominio directo sobre la vida de los ciudadanos vencidos. Finalmente, despues de conseguida la victoria final, puede el soberano hacer sufrir á la república vencida todos aquellos males que en su prudencia juzgue ser suficientes para la justa venganza, satisfaccion de la ofensa é indemnizacion de las pérdidas sufridas. Pero en esto debe mirar tambien á la guarda de la justicia, no pasando más allá de lo justo y no quitando la vida á los inocentes, por las razones próximamente alegadas.



CAPÍTULO VI.

De los deberes y de los derechos político-religiosos.

---

470. — Deberes y derechos político-religiosos son *aquellos, que el hombre tiene en cuanto miembro de las dos sociedades, política y religiosa.* Para explicarlos conforme á su dignidad é importancia, sería preciso emplear largas páginas; pero esto no lo sufre la naturaleza de nuestro trabajo, y así habremos de contentarnos con decir tan sólo lo más principal en esta materia. Así, pues, probaremos primeramente la existencia de estos dos deberes y derechos, refutando con esto el *Ateismo legal* proclamado por los falsos políticos de nuestros tiempos. Despues haremos ver la obligacion que tienen todas las naciones de profesar la Religion verdadera con exclusion de las falsas; con lo cual quedará explicada la doctrina de la *tolerancia civil,* que importa tanto conocer en nuestros dias. Finalmente, declararemos la naturaleza de las relaciones que por institucion divina deben mediar entre la Iglesia y el Estado, rechazando de este modo así el *Naturalismo político* de los Católico-liberales como las falsas docrinas de los Regalistas. Á este fin dividiremos el presente capitulo en los tres artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Existencia de los deberes y de los derechos político-religiosos.

La existencia de los tales deberes y derechos quedará probada; si demostramos que la sociedad política, como tal, está obligada á dar culto al verdadero Dios, y que por lo tanto este mismo deber se extiende á los Gobiernos, á los cuales está encomendado el cuidado del órden público. Sean pues las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La sociedad política no puede subsistir sin Religion.

471.—*Observacion.*—En la presente proposicion afirmamos que la Religion es *uno de los elementos,* sin los cuales no puede subsistir la sociedad. Algunos, así en el presente como en el pasado siglo, han pretendido sostener lo contrario, diciendo que es posible una sociedad compuesta de solos ateos; porque éstos, áun sin creer en Dios, podrían tender al bien comun, obrando el bien por el bien y movidos por la sola hermosura de la virtud. Este delirio lo intentó realizar en el pasado siglo el impío Owen, fundando una sociedad, cuyos miembros no mirasen sino á la adquisicion de los bienes terrenos y al goce de los placeres sensuales. Pero el funestísimo éxito de esta sociedad, no obstante ser su fundador una persona sumamente hábil para los negocios, de muy buen ingenio y más que medianamente instruida, dió bien á conocer lo errado y absurdo de semejantes cálculos.

472.—*Demostracion.*—1.° La sociedad civil atea debería constar de familias y personas ateas: porque de lo contrario tanto las unas como las otras harían pronto externo y público el culto con que honrasen en su interior á la Divinidad, por la propension suma con que son arrastrados todos los hombres á comunicar á los demas el bien de la Religion, que ellos consideran como el mayor de todos. Es así que la sociedad compuesta de personas y familias ateas es imposible: porque la obligacion de dar culto á Dios la reconocen por cierto impulso espontáneo todos los hombres (58); y por tanto es naturalmente imposible que los individuos de una república sean todos generalmente ateos. Luego la sociedad civil no puede subsistir sin Religion.

2.° La sociedad política no puede estar basada sobre el puro egoismo: porque el egoismo todo lo sacrifica al bien privado, y la sociedad exige por el contrario que cada uno de sus miembros sacrifique, cuando conviene, el bien privado al bien público (E. 56). Es así que la sociedad atea no puede estar basada sino sobre el egoismo; pues el único móvil que puede tener un ateo en sus acciones, es el deleite; por serle imposible aspirar á otra cosa que á los bienes y deleites de esta vida (E. 57). Luego la sociedad, para poder subsistir, debe profesar alguna Religion.

En vano se dirá que los hombres pueden moverse á obrar por el amor á la virtud enteramente desinteresado. Porque esta manera de obrar es demasiado perfecta para la generalidad de los hombres, y por tanto siempre será practicada por muy pocos. Fuera de que el obrar por el puro amor de la honestidad es una cosa imposible para el irreligioso y ateo: el cual no puede ménos de considerar la honestidad como una palabra sin sentido.

3.° La sociedad civil no puede subsistir sin leyes; ya porque la sociedad en cuestion es una coleccion de hombres coadunados con el consentimiento del derecho (270); ya tambien porque la multitud de hombres sin leyes, que regulen sus acciones, más bien que sociedad es un atajo de fieras, que no cesan de reñir entre sí para disputarse la presa. Es así que la sociedad atea es incapaz de tener ley alguna: 1.° Porque no hay ley alguna posible sin el precepto del Legislador divino que le dé fuerza y vigor (E. 217), y en la sociedad atea no se atiende para nada á este precepto. 2.° Porque las leyes que existan en la sociedad de esta especie, no pueden ménos de hallarse destituidas de la sancion conveniente; por no tener el legislador humano suficientes bienes con que recompensar las buenas acciones de los ciudadanos, ni poder disponer de otros medios que la pura fuerza para impedir las malas y antisociales de los hombres malvados. Luego la sociedad atea ó destituida de Religion es imposible.

4.° Los ciudadanos de la sociedad atea, si quieren guardar consecuencia en sus obras, deben mirarse los unos á los otros como enemigos. Porque, siendo ateos, no pueden tener otro móvil en sus acciones que el de las fieras, ni pensar en otra cosa que en idear medios para despojar á los demás de cuanto poseen. Y asi vemos hoy dia que los Internacionalistas ateos no hacen otra cosa, sino clamar contra los ricos, y buscar como lobos hambrientos el momento propicio para lanzarse sobre sus bienes: en lo cual no pueden ser más consecuentes.

Ni se diga que la sociedad puede ser atea, sin serlo los individuos; porque esto es completamente falso. La sociedad no puede ménos de ser la expresion fiel de lo que son sus individuos: si estos son incrédulos,

indiferentistas ó ateos, la sociedad será tambien incrédula, indiferentista ó atea; pero si son creyentes y verdaderamente religiosos, estas mismas propiedades se dejarán ver en la sociedad, la cual por lo mismo profesará alguna Religion. Luego, etc.

5.° Sin Religion no hay verdadera honestidad, ni verdadera probidad, ni ciudadano alguno verdaderamente útil á la república. Es así que sin estas cosas la sociedad humana es físicamente imposible. Luego, etc.

Prueba de la mayor.—1.° *Sin Religion no hay verdadera honestidad:* porque el hombre irreligioso desprecia los castigos con que Dios amenaza á los vicios, y carece de la perfeccion que se requiere para poder amar la virtud por su sola hermosura; y por consecuencia no puede obrar sino movido por el placer ó por el temor como las bestias. 2.° *Sin Religion no hay verdadera probidad:* porque sin amor á la honestidad y á la virtud no hay probidad posible; y el hombre irreligioso, léjos de fomentar este amor, haciéndose fuerza á sí mismo, para que las pasiones se hallen en él sujetas á la razon, naturalmente ha de fomentar el amor á los placeres y dar rienda suelta á sus pasiones dejando que se enseñoreen de la razon. 3.° *Sin Religion no hay ciudadano útil á la república:* porque el ciudadano irreligioso, sea súbdito, sea superior, no mirará en todas sus acciones á otra cosa que á su utilidad privada; y sacrificará á sus comodidades el bien público, siempre que pueda hacerlo impunemente y sin temor de ser castigado. Luego, etc.

6.° La Religion y el culto divino son cosas tan espontáneas y naturales al género humano, que con razon podemos decir de una y otro que son con respecto á nuestra naturaleza moral lo que con respecto á la física es el aire que respiramos. Por esto no hay pueblo

ninguno en la tierra, ni lo há habido jamás, en que no aparezcan la Religion y el culto: razon por la cual pudo decir justamente Plutarco que es más fácil edificar una ciudad en el aire y sin cimientos, que destituida de toda Religion y de todo culto (58). Luego, etc.

PROPOSICION SEGUNDA.

La sociedad política está gravísimamente obligada á dar culto al verdadero Dios.

473.—*Demostracion*—1.º La sociedad política está gravísimamente obligada á practicar aquellas cosas, sin las cuales no puede conservarse. Es así que, segun lo demostrado en la proposicion antecedente, no puede conservarse sin Religion y sin rendir alguna especie de culto á la Divinidad. Luego tiene obligacion de honrar y glorificar á Dios con el culto religioso. Ahora bien; esta Religion y este culto no pueden ser sino los verdaderos: porque Dios no obliga á profesar una Religion ó un culto falso. Luego, etc.

Es verdad que la sociedad puede absolutamente subsistir sin la profesion de la Religion verdadera. Pero para esto es necesario que admita *alguna como verdadera:* lo cual indica que en el órden de la Providencia divina la Religion verdadera *es uno de los elementos* que deben entrar en la constitucion de una bien ordenada república; y por lo tanto es claro que toda república tiene obligacion de profesar esta Religion sagrada.

2.º La persona moral, llamada república, es un sér racional criado por Dios, no ménos que cualquiera persona física. Luego está obligada como ella á mostrar con sus actos libres la dependencia esencial, en que vive con respecto á su Criador, agradeciéndole

sus beneficios, reconociendo sus infinitas perfecciones, cumpliendo su ley santísima, etc., etc. (56-57).

3.º Finalmente, todos los pueblos y naciones se han considerado siempre sujetos al estrechísimo deber de rendir culto á la Divinidad: razon por la cual no ha existido jamás en el mundo un solo pueblo sin alguna idea de Dios y sin el culto que á esta idea es consiguiente (58). Ahora bien; el consentimiento unánime y constante de todo los pueblos en tal clase de materias es manifiestamente un grito de la naturaleza racional y recta. Luego, atendiendo á lo que esta naturaleza nos dice debemos concluir sin género alguno de duda que toda sociedad política está gravísimamente obligada á profesar la Religion verdadera y á rendir á la Divinidad el culto que ella prescribe.

PROPOSICION TERCERA.

La misma obligacion incumbe á todo Gobierno político: por donde proclamar el Ateismo legal, es sustituir la fuerza al derecho, y llevar la ruina á la sociedad bajo la engañosa apariencia de progreso.

474.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º El Gobierno tambien, lo mismo que la sociedad, es una obra originariamente divina, ordenada naturalmente á Dios, y capaz de reconocer y confesar con sus actos libres su natural dependencia del Criador, no ménos que los individuos y la sociedad entera. Luego está obligado por la Ley Natural, lo mismo que ellos, á rendir culto á la Divinidad en el ejercicio de sus actos.

2.º La obligacion de tributar culto á la Divinidad que incumbe á toda sociedad política, es propia de todos y cada uno de los ciudadanos: porque á todos y á cada uno de ellos obliga á manifestarse dependien-

tes de Dios, *en cuanto ciudadanos ó partes de la república*. Ahora bien: el Gobierno, en cuanto tal, es *una parte* de la república. Luego está manifiestamente obligado á rendir culto al verdadero Dios.

3.° No sólo está obligado el Gobierno á tributar este culto; sino que esta obligacion le incumbe á él de una manera especial, obligándolo con mucha más fuerza que á los ciudadanos particulares: 1.° Porque el Gobierno es la parte más principal de la nacion y la que debe preceder con el ejemplo á los demás ciudadanos en el cumplimiento de sus deberes; para que así todos se esfuercen á hacer otro tanto y reine entre ellos la paz y tranquilidad, conforme á aquello del poeta: *Regis ad exemplum totus componitur orbis*. 2.° Porque al Gobierno toca, en virtud de su cargo, urgir la observancia de las leyes y hacer que los ciudadanos cumplan con el extrictísimo deber que como tales tienen de honrar á la divinidad con sus actos; lo cual haciendo, ya reconoce por via de hecho el dominio absoluto de Dios sobre todos los hombres y le tributa de una manera implícita el culto, que como Gobierno le debe. 3.° Finalmente, porque el Gobierno es el representante de la nacion; y por consecuencia, si ella está obligada, como tal, á dar culto al verdadero Dios; esta misma obligacion pesa sobre el Gobierno que la representa.

4.° Este ha sido siempre el sentir comun de todos los hombres: contra el cual no pueden valer nada las necias pretensiones de los políticos, que en nuestros tiempos pretenden defender lo contrario, arrastrados por la corriente del filosofismo impío y ateo. Porque, como los filósofos impíos del siglo pasado vieron que con todos sus esfuerzos no podían arrancar de los pueblos la idea de Dios y de su sapientísima providencia, que tenían altamante grabada en sus ánimos;

diéronse á apartar de la administracion pública toda accion que tuviese algun sabor de Religion; para que así poco á poco se fuesen acostumbrando los hombres á no acudir para nada al Criador, y prácticamente se portasen como si no hubiese Dios ni divina Providencia. Este es el orígen del Ateismo legal, y por eso no es estraño que de él se siga lo que afirmamos en las otras partes de la tésis.

475.—*Prueba de la 2.ª p.*—El gobierno ateo, por el mero hecho de prescindir completamente de Dios en la confeccion de las leyes civiles y en la administracion de la cosa pública, suprime el fundamento de todo derecho y de todo deber, que es Dios, como argüíamos en la primera tésis (471, 3.º) Es así que, quitado el fundamento del derecho y del deber, no queda en la república otro elemento para impedir á los ciudadanos la perturbacion del órden social que la sola fuerza física. Porque los deberes y los derechos que no se hallan fundados en Dios y en su divina ley, no encierran verdadera obligacion para el hombre; y así, para hacer que se cumplan los primeros y sean respetados los segundos, no queda al Gobierno sino la pura fuerza material. Luego, etc.

Esta es la causa por que en estos tiempos aumentan tanto los Gobiernos la fuerza pública. Quitada á lo Moral y al Derecho con la administracion atea la fuerza que reciben de la Ley Eterna de Dios, los derechos y los deberes de los ciudadanos se convierten en cosas *puramente convencionales;* y así no tienen otro fundamento en su favor, que la sola fuerza física de las bayonetas y de los cañones. Por consiguiente, para que pueda haber en la república alguna sombra de órden y no se desencadenen los vientos de las pasiones humanas, se hace necesario que se multipliquen los individuos del ejército y que los agentes del órden

público mantengan á los ciudadanos en su deber de la misma manera que se usa con las fieras.

476.—*Prueba de la 3.ª p.*—1.º Decir que el Gobierno como tal, no debe tener ninguna Religion, sino que debe ser ateo, es proclamar el Ateismo social, afirmando que esto mismo debe hacer la república. Es así que el Ateismo social conduce derechamente á la ruina de la sociedad civil; porque la Religion es uno de los elementos necesarios para su conservacion (471 y siguientes). Luego proclamar el Ateismo legal es llevar la sociedad á su ruina.

Que esto se haga con capa de progreso, es evidente: porque los partidarios de esta perversa doctrina apelan á ella en nombre de la civilizacion y del progreso; como si la civilizacion y el progreso consistieran en desterrar á Dios del mundo y en no acordarse para nada de él en todos los dias de la vida.

2.º Proclamar el Ateismo legal, es librar al Gobierno y á los súbditos de toda obligacion verdadera. Porque, si prescindimos de la Ley Eterna de Dios, que manda guardar á cada uno su derecho, los derechos y los deberes quedan en el aire y sin fundamento alguno sólido en que descansen. Es así que librar al Gobierno y á los súbditos de toda obligacion verdadera, es llevar la sociedad á su ruina; porque en tal caso gobernantes y gobernados no seguirán sino sus propios antojos, y sólo se abstendrán de hacer el mal, cuando á ello se vean necesitados por temor de alguna pena. Luego, etc.

3.º Si el Gobierno es ateo, de suerte que prescinda absolutamente de Dios en la confeccion de las leyes y en la administracion de las cosas temporales; no puede tener otra norma de sus acciones que el aumento de las riquezas materiales, sin tomar para nada en cuenta el órden moral. Es así que, obrando

de esta manera, lleva la ruina y la destruccion á la sociedad; pues ésta no puede conservarse sino mediante la virtud y honestidad de los ciudadanos, que el tal Gobierno descuida por completo (E. 210). Luego, etc. Véase lo que dejamos escrito más arriba al hablar de la potestad legislativa (398-399).

ARTÍCULO II.

Tolerancia civil en materias religiosas.

477.—Llámase tolerancia en general *el sufrimiento de una cosa tenida por mala, pero que se cree conveniente dejar sin castigo.* «La idea de tolerancia, escribe muy bien nuestro Bálmes, anda siempre acompañada de la idea del mal. Tolerar lo bueno, tolerar la virtud, serían expresiones monstruosas. Cuando la tolerancia es en el órden de las ideas, supone tambien un mal del entendimiento: el error. Nadie dirá jamás que *tolera la verdad*..... Cuando decimos que toleramos una opinion, hablamos siempre de opinion contraria á la nuestra. En este caso la opinion ajena es en nuestro juicio un error (1).»

La tolerancia en materias religiosas puede ser *dogmática* ó *civil.* La dogmática consiste en considerar como igualmente aptas para la consecucion de la vida eterna á todas las Religiones y por consecuencia como dignas de ser permitidas en el mundo sin contradiccion por parte de nadie. La civil se reduce á permitir simplemente en la sociedad política el libre ejercicio de varias Religiones, sin afirmar ni negar nada sobre su verdad intrínseca, ni sobre su aptitud

(1) Bálmes, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo,* cap. XXXIV.

para conducir á los hombres á la vida eterna. Una y otra pueden ser *universales* ó más ó menos *restringidas*. La tolerancia dogmática universal considera como igualmente aptas para la vida eterna á todas las Religiones absolutamente, por imperfectas que sean: la particular del mismo género no atribuye esta aptitud sino á algunas solamente v. gr. á las diferentes *comuniones* cristianas. Para la tolerancia civil universal se necesita que la autoridad política conceda completa libertad á los ciudadanos para profesar públicamente cualquiera clase de Religiones, sin excepcion alguna. Si por el contrario esta libertad no se concede sino con respecto á algunas de ellas, ó con ciertas restricciones; entónces la tolerancia es particular y restringida.

478.—Los defensores de la tolerancia dogmática se llaman *Indiferentistas;* porque, sosteniendo que en todas las Religiones se puede igualmente conseguir la felicidad del alma, enseñan que es una cosa indiferente para la vida eterna el profesar ésta ó aquella, puesto que con cualquiera de ellas se puede ser perpetuamente dichoso. Esta clase de Tolerantistas ya queda refutada en lo que más arriba dejamos escrito acerca de la obligacion estricta que tienen todos los hombres de abrazar la Religion verdadera (74).

479.—Los proclamadores de la tolerancia civil ó política se conocen con el nombre de *Liberales católicos*. Los cuales «aplicando, como escribe Pio IX en su Encíclica *Quanta cura,* al consorcio civil el impío y absurdo principio del *Naturalismo*, como le llaman, se atreven á enseñar que *la idea de una bien ordenada república y el progreso civil requieren absolutamente que sea constituida y gobernada la humana sociedad con abstraccion completa de la Religion, como si ella no existiese ó por lo menos sin que se haga diferencia alguna entre*

la Religion verdadera y las falsas. Y contra la doctrina de las sagradas letras, de la Iglesia y de los Santos Padres no dudan en afirmar que *el estado más perfecto de una sociedad es aquel, en que no se le reconoce al Imperio el deber de refrenar con leyes penales á los violadores de la Religion Católica sino en cuanto lo exige la paz pública.* Por esta idea de régimen social enteramente falsa no temen fomentar aquella errónea opinion, perjudicial por extremo á la Iglesia católica y á la salvacion de las almas, llamada *delirio* por el Papa Gregorio XVI de reciente memoria á saber: *que la libertad de conciencia y de cultos es un derecho propio de cada hombre, el cual en toda sociedad bien constituida debe ser proclamado y afirmado por la ley, y que á los ciudadanos compete el derecho á una libertad tan omnímoda que por ninguna autoridad ni eclesiástica, ni civil, pueda ser coartado; de forma que todos los hombres puedan manifestar paladina y públicamente sus conceptos, sean ellos los que fueren, de palabra, ó por escrito, ó de cualquiera otra manera* (1).»

---

(1) «Etenim probe noscitis, Venerabiles Fratres, hoc tempore non paucos reperiri, qui civili consortio impium absurdumque *naturalismi,* uti vocant, principium applicantes, audent docere, optimam societatis publicæ rationem, civilemque progressum omnino requirere, ut humana societas constituatur et gubernatur, nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine. Atque contra sacrarum Litterarum, Ecclesiæ, sanctorumque Patrum doctrinam, asserere non dubitant, optimam esse conditionem societatis, in qua Imperio non agnoscitur officium cöercendi sancitis pœnis violatores catholicæ religionis, nisi quatenus pax publica postulet. Ex qua omnino falsa socialis regiminis idea, haud timent erroneam illam fovere opinionem, catolicæ Ecclesiæ, animarumque saluti maxime exitialem, a rec. mem. Gregorio XVI Prædecesore Nostro *deliramen-*

480.—Como se vé, los Liberales católicos sostienen que la tolerancia civil en materia de Religion es *de suyo una perfeccion social y una cosa que no debe faltar en ninguna república que haya llegado ya á un cierto grado de civilizacion.* Por esta causa afirman que «en esta nuestra edad no conviene ya que la Religion Católica sea tenida como única religion del Estado con exclusion de otro cualesquiera culto (1).» Porque la sociedad, segun ellos, ha llegado ya á ese grado de civilizacion, al cual no debe faltar la perfeccion de la tolerancia dicha. Pero por lo que hace á los otros tiempos en que los pueblos se hallaban menos civilizados, ya conceden que era útil la intolerancia; porque entonces la sociedad no estaba para tan grande perfeccion como se encierra en la libertad de conciencia y de cultos.

481.—Esta es la doctrina del Liberalismo católico en órden á la tolerancia política de que vamos tratando: doctrina absurda; segun la cual la libertad civil de conciencia y de cultos es un bien *absoluto,* á que debe aspirar toda sociedad política, caminando por la senda del progreso, hasta que logre consegirlo; y la unidad de Religion, aunque ésta sea la verdadera,

---

tum appellatam, nimirum, libertatem conscientiæ et cultuum esse proprium cujuscumque hominis jus, quod lege proclamari, et asseri debet in omni recte constituta societate, et jus civibus inesse ad omnimodam libertatem, nulla, vel ecclesiastica vel civili, auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscumque, sive voce, sive typis, sive alia ratione palam, publiceque manifestare, ac declarare valeant.» (Pio IX en la Encíclica *Quanta cura.*)

(1) Ætate hac nostra non amplius expedit Religionem catholicam haberi tamquam unicam Status religionem, cæteris quibuscumque cultibus exclusis (Proposicion LXXVII del Syllabus).»

no es sino un bien *relativo*, transitorio de suyo y apto tan sólo para el estado infantil y rudimentario de los pueblos. Como si la sociedad, en llegando á la virilidad, quedase ya libre del precepto de profesar la Religion verdadera; ó como si la Religion y el culto no tuviesen otro objeto en la república que servir á los intereses temporales, conforme á la perversa enseñanza de Maquiavelo. Por tanto con justísima razon ha sido condenada por la Iglesia en la Encíclica *Quanta cura* y en las cuatro últimas proposiciones del Syllabus. La verdadera doctrina en este punto es la sostenida por todos los Escolásticos y enseñada por la Iglesia Católica, á saber: que la tolerancia civil es de suyo un mal, y que por lo tanto no debe ser permitida en las naciones por ningun imperante político, sino cuando el no permitirla sea causa de males mayores que la misma tolerancia mencionada. Esto es lo que vamos á demostrar en las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

La unidad en la verdadera Religion es un bien absoluto de la república, que la conduce de suyo á su propia perfeccion: por donde la tolerancia política no puede ser permitida sino de una manera relativa.

482.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Lo que el Autor de la naturaleza impone á la sociedad como un deber, que esté ella obligada á cumplir en todos los tiempos segun sus fuerzas, no puede menos de ser un bien suyo absoluto, que tienda por su intrínseca naturaleza á poner en ella alguna perfeccion; pues el Autor de la

naturaleza no impone á los hombres otros deberes que los que tienden de suyo á perfeccionarlos y mejorarlos. Es así que el Autor de la naturaleza manda á toda sociedad política, no ménos que á los individuos, honrarle y alabarle con el culto de la Religion verdadera (473). Luego la unidad en la verdadera Religion es un bien absoluto de la república, que por su intrínseca naturaleza conduce á la perfeccion de la misma.

2.° La unidad en la Religion verdadera une estrechamente los ánimos de los ciudadanos en órden á los bienes más principales de la república; cuales son el bien religioso del culto divino, el bien moral de las verdaderas virtudes, que tienen su fundamento en la verdadera Religion y son á su vez el fundamento más firme de la sociedad política (472, 4.°) Es así que lo que une de esta manera los ánimos, no puede ménos de ser por su intrínseca naturaleza un bien absoluto para la república. Luego, etc.

3.° La libertad de conciencia y de cultos tiende de suyo á dividir profundamente los ánimos de los ciudadanos y á producir la discordia en la sociedad política. Porque el hombre está por su natural condicion inclinado á comunicar á los demás los bienes intelectuales, religiosos y morales que él posee ó se figura poseer. De donde resulta: 1.° Que los ciudadanos de una república en que reina la libertad de conciencia y de cultos, se sienten naturalmente impelidos á inducir á los demás, por medio de la palabra, de los escritos y de las obras, á que acepten su modo de pensar sobre las cosas de la Religion, sobre las doctrinas morales que tienen relacion intrínseca con ella, y sobre los mismos bienes temporales; pues de una manera muy diferente tienen que pensar por fuerza sobre estos bienes los que profesan una Reli-

gion y los que tienen otras ideas religiosas (1): y 2.º Que con este empeño de cada ciudadano en que los demas sientan con él y en que las cosas de la república se arreglen conforme á sus propios sentimientos, se enciende la discordia en los ánimos de la multitud, teniendo el uno por contrario al bien comun lo que el otro considera como un gran bien. Luego la libertad de conciencia y de cultos es de suyo nociva al Estado; y por consecuencia la unidad en la Religion verdadera es por su intrínseca naturaleza un bien suyo absoluto, que se debe procurar siempre, en cuanto sea posible.

4.º La libertad de conciencia y de cultos conduce de suyo, no solo al indiferentismo y al escepticismo en materia de Religion, sino tambien á la ruina de la Moral. *Al indiferentismo:* porque la lucha y exaltacion de los ánimos, que se siguen á ella inmediatamente, producen en los contrincantes una cierta especie de cansancio, en virtud del cual pierden muchos de ellos aquella firmeza de adhesion á sus creencias que ántes tenían, y comienzan á mirar á las de las diversas

---

(1) Esto es lo que nota muy sábiamente Donoso Cortés, encabezando el primer capítulo de su «Ensayo sobre el Catolicismo, etc.» con estas palabras: *De cómo en toda gran cuestion política va envuelta siempre una gran cuestion teológica*, y comenzando este mismo capítulo con las siguientes líneas: «Mr. Proudhon ha escrito en sus *Confesiones de un revolucionario* estas palabras: *Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la Teología.* Nada hay aquí que pueda causar sorpresa sino la sorpresa de Mr. Proudhon. La Teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el Océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el Océano que contiene en sí y abarca todas las cosas. (Donoso Cortés, *Ensayo sobre el Catolicismo*, etc. lib. 1. cap. 1).»

religiones con otros ojos muy diversos: de lo cual no hay más que un paso al indiferentismo. *Al escepticismo:* porque la multitud innumerable de opiniones religiosas á que dá lugar la libertad mencionada, engendra naturalmente en el ánimo de los que á cada paso las están presenciando muchísimas dudas sobre lo que antes tenían como cierto; y de aquí vienen á caer muchísimos en la duda universal sobre todas las religiones, sobre la Providencia divina y áun sobre la misma existencia de Dios. *Á la ruina de la Moral:* porque, quitada con el escepticismo religioso á los principios morales la base de la Religion, sobre que ellos descansan y de la cual reciben toda su fuerza, no pueden menos de caer por el suelo todos ellos. Así vemos que los que han llegado al último grado de escepticismo sobredicho, hablan y escriben contra la libertad del hombre, contra la espiritualidad é inmortalidad del alma humana y contra los premios y las penas de la otra vida; confunden á Dios con el mundo, ó le niegan su providencia santísima; reducen la Moral al placer y dicen otros mil despropósitos, con los cuales no puede quedar en pié ni un solo principio de la Moral verdadera. Es así que lo que por su intrínseca naturaleza tiende á plantear en los ánimos de los ciudadanos el indiferentismo y el escepticismo en materias de Religion juntamente con la ruina de la Moral, no puede menos de ser perjudicial á la república. Luego la unidad en la verdadera Religion, que es lo opuesto de la libertad de conciencia y de cultos, es manifiestamente un bien absoluto de la sociedad civil; el cual tiende de suyo á proporcionarle la perfeccion verdadera en todos los momentos de su existencia.

483.—*Prueba de la 2.ª p.*—Es evidente. Porque si la unidad en la Religion verdadera es un bien absoluto para la república, y la libertad de conciencia y de cul-

tos un mal tambien absoluto para la misma; claro está que todo ciudadano, segun el órden de la naturaleza, debe aspirar, *siempre y en todos los tiempos*, á que reine en su nacion la primera y se vea desterrada de ella la segunda; y que ésta por consiguiente no puede ser permitida nunca en república alguna sino de una manera relativa, ó sea como se permiten los males cuyo castigo traería á la sociedad otros males mayores que ellos mismos.

PROPOSICION SEGUNDA.

El soberano tiene el deber y el derecho consiguiente de conservar y fomentar la unidad en la Religion verdadera; pero si de esto se temen alguna vez por la mala disposicion de los ciudadanos mayores males para el Estado, lícito le será permitir la libertad de conciencia y de cultos.

484.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Al soberano toca en virtud de su cargo hacer que los ciudadanos cumplan con el deber, á que está obligada la república. Es así que la república está obligada á profesar la Religion verdadera (473), y ésta no es sino una sola (77). Luego el soberano tiene el deber y el derecho consiguiente de procurar que en el Estado reine, en cuanto sea posible, la unidad en la Religion verdadera, no permitiendo en él la libertad de conciencia y de cultos, y exhortando á los ciudadanos á que todos abracen la Religion católica (80).

485.—Digo: *exhortando;* porque el Príncipe no puede obligar por medio de la fuerza á sus súbditos á que se bauticen y se hagan cristianos, puesto que la fe debe ser libremente aceptada por cada uno de ellos. Por esta causa, cuantas veces los Príncipes católicos

se han extralimitado en esta parte llevados de un falso celo, la Iglesia ha reprobado su conducta. Lo único á que pueden obligar á sus súbditos infieles, es á que oigan la palabra de Dios predicada por los Ministros evangélicos. Pero si oida ésta, ellos persisten todavía en su infidelidad; el Príncipe no los puede castigar por esto.

2.° El soberano está obligado á procurar el verdadero bien de la república. Es así que el verdadero bien de la república está en que las operaciones sociales vayan reguladas y dirigidas por la única Religion verdadera (473). Luego el soberano está obligado á hacer cuanto está de su parte para que la república, como tal, profese la única Religion verdadera; y que por consiguiente á ningun miembro de ella sea permitida la libertad civil de conciencia y de cultos.

3.° El soberano tiene en virtud de su cargo el deber y el derecho de protejer los derechos de los ciudadanos. Es así que los ciudadanos tienen el derecho estricto de no ser inducidos al error con las doctrinas y ejemplos perniciosos de los demás (121-122). Luego el soberano debe, si algunas razones graves no se lo impiden, prohibir en el Estado la profesion pública de los errores religiosos, que lleva consigo la libertad de conciencia y de cultos; ó lo que es lo mismo, debe procurar, en cuanto sea posible, que en la nacion reine el único culto de la Religion verdadera.

486.—*Prueba de la 2.ª p.*—Es evidente y todo el mundo la admite. La razon de ella está en que el primer oficio del soberano es buscar el bien de la nacion. De donde se infiere que si ésta, por empeñarse en conservar la unidad religiosa en su seno, ha de sufrir mayores males que la misma libertad de conciencia y de cultos, cuales serían por ejemplo las

contínuas perturbaciones políticas; lícitamente puede dar entrada á la libertad de conciencia; áun admitiéndola si es preciso en la misma Constitucion del Estado. «Aunque el Príncipe ó el Magistrado político, escribe el P. Becano S. J., debe impedir por todos los modos la libertad de Religion, como queda dicho; sin embargo, si esto no lo puede obtener sin otros perjuicios más graves del bien público, puede tolerarla como un mal menor, para evitar el mayor que de lo contrario se seguirá. Esta conclusion se funda en aquel axioma: *De dos males se debe elegir el menor*, cuando es imposible librarse de entrambos. La razon es; porque, en tal caso, aquel mal no se elige precisamente, en cuanto tal, sino en cuanto es un medio útil para evitar un mal mayor: y por lo tanto se elige bajo la razon de bien útil. Esto es el sentir de autores gravísimos, como Santo Tomás 2. 2. q. 10, art. 11, Cayetano, Valencia, etc..... Si el Príncipe ó el Magistrado católico hace pacto con los herejes de que tolerará la libertad de Religion, que no puede impedir sin mayores daños; debe sin género alguno de duda estar á lo pactado. Porque en todo pacto lícito se debe guardar la palabra dada; y es lícito tolerar la libertad de Religion para evitar mayores males, y el príncipe católico puede lícita y honestamente pactar la tolerancia sobredicha (1).»

---

(1) «Tametsi Princeps aut Magistratus catholicus omnibus modis impedire debeat libertatem Religionis, ut dictum est; ni tamen id facere non possit sine graviori incommodo boni publici, potest eam tolerare, tamquam minus malum, ad evitandum majus quod alioqui sequeretur. Hæc conclusio fundatur in illo communi axiomate: *Ex duobus malis minus est eligendum;* scilicet, si utrumque evitare non possumus. Et ratio est; quia in tali casu, illud minus malum non eligitur præcise, ut malum

Esta es la verdadera doctrina, enseñada por los teólogos católicos. Nótese, sin embargo, que en su aplicacion á los casos prácticos pueden caber muchas ilusiones, así como tambien muchas hipocresías y fingimientos. Cuán fácil es en efecto que algunos cobardes, ó ambiciosos, ó demasiado amigos de una falsa paz, ó verdaderos liberales y patrocinadores de la tolerancia religiosa, se forjen falsamente la ilusion de que ya no es posible en su pátria un modo de ser político, en que sea prestada por los gobernantes á la verdadera Religion una proteccion franca y sincera, ó finjan traidoramente imposibilidades que en realidad no existen? La teoría del mal menor es en sí buena y laudable, áun aplicada á la tolerancia civil en materia de Religion; pero cuidemos mucho en estos tiempos peligrosos que bajo su manto no se nos meta la perversa y abominable doctrina del Liberalismo católico.

487.—Contra lo dicho en la primera parte de esta tésis arguyen los Tolerantistas en esta forma: 1.° El

---

quoddam est, sed ut medium utile ad evitandum majus malum, ac proinde eligitur sub ratione boni utilis. Ita sentiunt gravissimi auctores, D. Thom. in 2. 2. q. 10, art. 11, ubi ex hoc principio probat ritus gentilium et hæreticorum tolerari posse ad majus malum evitandum; Cayetanus ibidem, Gregorius de Valentia, tom. 3, d. 1. q. 10, p. 7.; Molina, tract. 2. de *jure et just.* d. 335 et alii plures..... Si Princeps vel Magistratus catholicus paciscatur cum hæreticis de toleranda libertate Religionis, quam sine majori detrimento impedire non potest; sine dubio fides servanda est. Probatur ex dictis. Nam fides servari debet in omni pacto licito et honesto: atqui licitum et honestum est, tolerare libertatem Religionis ad majus malum evitandum; et de ea toleranda licite et honeste pacisci potest Princeps catholicus. Ergo, si paciscitur, fidem servare debet (Becano, *De Charitate*, cap. 16, q. 4, nn. 10-11).»

soberano político carece de la infalibilidad que se requiere para imperar los actos de Religion, en los cuales nos adherimos con el entendimiento á una verdad religiosa conocida. 2.° El fin de la sociedad política es la felicidad temporal aquí en la tierra. Luego á ella, como tal, no le pertenece mirar por el bien de la Religion, que es espiritual y eterno, prohibiendo la libertad civil de cultos. 3.° Si la sociedad política, en que se profesa la verdadera Religion con exclusion de las demas, tiene derecho para oponerse á la libertad de cultos, porque ésta es contraria al bien público; esto mismo habrá que decirse de las sociedades en que dominan las sectas disidentes. Con lo cual los gobernantes políticos de aquellas naciones tendrán derecho para prohibir en ellas el culto católico. 4.° La libertad de conciencia y de cultos no es dañosa á la Religion verdadera; ántes le proporciona el gran bien de aparecer cada vez más gloriosa, venciendo á las falsas; pues al fin siempre triunfa la verdad del error y la virtud del vicio. 5.° Más bien debe decirse que la intolerancia politica hace daño á la verdadera Religion; porque el odio que los hombres conciben contra la tal intolerancia, lo extienden naturalmente á la Religion misma. 6.° Aun más; si no se concede la libertad de conciencia y de cultos, se altera la paz y el órden en el Estado. Luego éste, para vivir en paz y tranquilidad, debe concederla á los ciudadanos. 7.° Finalmente, Dios con toda su majestad y omnipotencia deja libre al hombre para abrazar ó no abrazar la Religion verdadera. ¿Por qué pues ha de coartar el soberano político esta libertad, prohibiendo en la nacion la libertad de conciencia?

488.—*Respuesta.*—Á lo *primero* se responde que el soberano político puede conocer *con evidencia* y por consiguiente de una manera infalible muchas cosas

pertenecientes á la verdadera Religion Natural, v. gr. la unidad de Dios, su providencia santísima, etc. Por tanto bien podrá dar leyes contra los ateos, contra los panteistas, contra los materialistas y contra los fatalistas, los cuales van contra las verdades evidentes de la Religion sobredicha, y castigar con penas sensibles sus delitos en esta parte: porque los errores propalados por todo este linaje de gentes son ruinosos al Estado y *verdaderamente culpables*. Además, por lo que hace á la Religion revelada, ésta es evidentemente creible á todo el mundo; de manera que todo hombre puede, si quiere, adquirir conocimiento cierto de su verdad. Luego tampoco en esto falta al soberano la infalibilidad que se requiere, para que pueda conservar en su pueblo la unidad en la verdadera Religion y prohibir la libertad de conciencia. Finalmente, tanto el soberano como los súbditos estan obligados á profesar la Religion Católica y á guiarse en las cosas religiosas y morales por los que en ella han sido puestos por Dios para enseñar á los hombres el camino de la vida eterna. Luego, aunque el soberano no pueda conocer por sí mismo con certeza muchas verdades pertenecientes á la fe y á las costumbres; no por eso carecerá de la infalibilidad que necesita para prohibir á sus súbditos las cosas, que van contra la Religion revelada. Porque esta infalibilidad se la comunicará siempre la Iglesia Calólica, cuyo juicio está obligado él á seguir en las cosas pertenecientes á la salvacion eterna.

Á lo *segundo* respondo distinguiendo en esta forma: El fin *directo é inmediato* de la sociedad política es la felicidad temporal; lo concedo. El fin *indirecto y último;* lo niego. La felicidad temporal, á que tiende de suyo directa é inmediatamente la sociedad política, debe estar subordinada al último fin de los ciu-

dadanos (300). Luego la sociedad, en la prosecucion de los bienes temporales, no puede prescindir de la Religion verdadera; la cual es el medio con que han de conseguir su fin último los hombres: antes está obligada á no hacer nada en contra de ella y á favorecer su accion en cuanto le sea posible (316-320; 395-397).

Á lo *tercero* se niega la paridad. La nacion en que domina una secta falsa, está gravemente obligada á deponer el error y abrazar la Religion verdadera, que es el Catolicismo. Luego no puede tener verdadero derecho de prohibir á sus miembros la Religion y el culto católico. Por eso nuestro argumento en favor de la unidad religiosa no se funda precisamente en que la unidad en la Religion verdadera es provechosa al Estado, sino en que le es provechosa *en la forma marcada por el órden natural y por la Providencia divina.* No cualquiera utilidad es suficiente para que el soberano de una nacion pueda establecer en ella la unidad de Religion, sino *la utilidad legítima;* la cual no puede provenir sino de la Religion verdadera.

Bien puede suceder que el soberano de una nacion crea ser verdadera la Religion falsa profesada por él y por sus súbditos; y que, en virtud de este error, juzgue poder lícitamente impedir la pública profesion de la Religion realmente verdadera. Pero esta es una cosa accidental, que no nace del órden de las cosas, sino de las circunstancias *anormales* de las personas: ni da verdadero derecho para patrocinar la Religion falsa, sino lo único que puede hacer, es *escusar del pecado* á la persona que obre en conformidad con el tal juicio, por hallarse en un error inculpable.

Á lo *cuarto* responderemos que el gran bien á que se apela, es como el bien que traen las enfermedades á un médico diestro, dándole ocasion para que luzca admirablemente su arte. ¿Es lícito dejar libre

paso á la peste en un pueblo, para que muestren los médicos sus habilidades? Pues dígase otro tanto de la libertad de conciencia. La Religion verdadera en efecto muestra cada vez más su virtud, peleando con las falsas. Pero, esto no obstante, donde reina la libertad de conciencia, los hombres perecen víctimas del indiferentismo y del escepticismo religioso, como lo vemos con la experiencia; y la verdadera Religion se queda con su fulgor subjetivo. La razon de esto consiste, en que con la libertad de conciencia los hombres, por efecto de sus pasiones, se hallan cada vez ménos dispuestos para ver el fulgor de la Religion verdadera y más inclinados al mal. Por donde, en lugar de reconocer la divinidad de la Religion, se hacen irreligiosos, escépticos y ateos. Si el argumento de los adversarios valiera algo; probaría que ni en la sociedad ni en la familia debe haber nadie, que cuide del órden; porque la verdad y la virtud se abren al fin paso por sí mismas y salen triunfantes del error y del vicio. Dice muy bien á este propósito San Agustin: «Los reyes cumplen el deber de tales que Dios les ha impuesto, cuando en sus reinos mandan lo bueno y prohiben lo malo, que dice órden no sólo á la sociedad humana, sino tambien á la Religion divina. En vano dices: *Quedaré en mano de mi libre albedrío.* ¿Por qué no proclamamos esta misma doctrina tratándose de homicidios, de estupros y de toda otra clase de crímenes? Sin embargo, el impedir todos estos desórdenes con leyes justas es sumamente útil y saludable (1)».

(1) «In hoc reges, sicut eis divinitus præcipitur, Deo serviunt, in quantum sunt reges; si in regno suo bona jubeant, mala prohibeant, non solum quæ pertinent ad humanam societatem, verum etiam quæ ad divinam religionem. Frustra dicis: Relin-

A lo *quinto* responde muy bien el mismo San Agustin en estas palabras: «Pero estas medidas no aprovechan á algunos. ¿Mas acaso se debe descuidar la medicina, porque en algunos la pestilencia no tiene remedio? Tú no te fijas sino en los que son tan duros, que ni áun reciben la disciplina. Porque de los tales se ha escrito: «En vano azoté á vuestros hijos, pues no recibieron la disciplina»: sin embargo por amor y no por odio, segun creo, fueron flagelados. Pero debes tambien poner tu atencion en los muchísimos, de cuya salvacion nos alegramos. Si sólo se usára con ellos el terror y no la enseñanza; entónces podría parecer que se apela á un despotismo injusto. Y viceversa, si se los doctrinase y no se les metiese ningun miedo; endurecidos con la antigüedad de la costumbre, serían más perezosos en resolverse á tomar el buen camino de la salvacion. Porque muchos, que nos son muy conocidos, cuando se les daban razones y se les manifestaba la verdad con los divinos testimonios, respondian que deseaban entrar en el seno de la Religion Católica, pero que temían la enemistad violenta de los hombres perdidos..... Mas despues que al útil terror se ha agregado la doctrina saludable, nos regocijamos, como he dicho, con la salud de muchos; los cuales alaban con nosotros al Señor, porque, cumpliendo sus promesas, en que había prometido que los reyes habían de servir á Cristo, ha sanado de esta manera á los enfermos (1).» Es decir, que la unidad

---

quar libero arbitrio ¿Cur enim non in homicidiis, et in stupris, et in quibuscumque aliis facinoribus, et flagitiis libero arbitrio, dimittendum esse proclamas? Quæ tamem omnia justis legibus comprimi, utilissimum ac saluberrimum est (S. Agustin, *Contra Cresconium*, l. 3. cap. 51)».

(1) «At enim quibusdan ista non prosunt. ¿Numquid ideo negligenda est medicina, quia nonnullorum insanabilis est pes-

religiosa se hace odiosa á algunos que desearían vivir libres de todo freno; pero aprovecha á otros muchísimos, los cuales vendrían á caer sin ella en las tristísimas simas del indiferentismo, del escepticismo y áun del horrendo ateismo.

Á lo *sexto* ya queda respondido en la segunda parte de la tésis. Porque si en algun reino ó nacion los ciudadanos andan siempre en contínuas discordias por causa de la unidad religiosa, y ésta no puede allí conservarse sino á costa de la paz y tranquilidad pública; lícito será al soberano permitir la libertad de conciencia. Por eso hemos dicho que el soberano debe conservar y fomentar la unidad en la Religion verdadera, no á todo trance y por todos lo medios, sino *en cuanto sea posible y compatible con la tranquilidad pública*.

Á lo *sétimo* finalmente se responde que Dios nos ha dejado con libertad *física*, pero no *moral*, para abrazar

---

tilentia? Tu non atendis nisi ad eos, qui ita duri sunt, ut nec istam recipiant disciplinam. De talibus enim scriptum est: «Frustra flagellavi filios vestros: disciplinam non receperunt»: puto tamen, quia dilectione, non odio, flagellati sunt. Sed debes etiam tam multos attendere, de quorum salute gaudemus. Si enim terrerentur et non docerentur, improba quasi dominatio videretur. Rursus, si docerentur et non terrerentur, vetustate consuetudinis obdurati ad capessendam viam salutis pigrius moverentur; quandoquidem multi, quos bene novimus, reddita sibi ratione et manifestata divinis testimoniis veritate, respondebant nobis, cupere se in Ecclesiæ catholicæ communionem transire, sed violentas perditorum hominum inimicitias formidare..... Cum vero doctrina salutaris, terrori utili adjungeretur..... de multorum, ut dixi, salute lætamur benedicentium nobiscum Deo, quod sua pollicitatione completa, qua reges terræ Chisto servituros esse promissit, sic sanavit infirmos (S. Agustin, epist. 93, (alias 48) ad Vicentium, n. 3).»

la Religion verdadera; lo cual ha hecho tambien con respecto á los demás preceptos de la Ley Natural. Ahora bien; porque Dios nos ha dejado *físicamente libres* para guardar ó no guardar la Ley Natural, ¿carece acaso el soberano político de derecho para prohibir con leyes penales ciertos delitos escandalosos, que traen daño al órden público? No, ciertamente. Pues dígase otro tanto de los vicios contrarios á la Religion verdadera y entrañados en la libertad de conciencia; los cuales son tan ruinosos al Estado como otros cualesquiera (1).

ARTÍCULO III.

Relaciones entre la Iglesia y el Estado.

489.—Entendemos por Estado la sociedad civil y por Iglesia la sociedad religiosa, fundada por Nuestro Señor Jesucristo sobre la firme roca de San Pedro y regida por sus legítimos sucesores en el Primado de jurisdiccion, los Pontífices romanos. La Iglesia Católica romana es la única que con razon puede llamarse *Iglesia de Jesucristo;* y en la que es necesario entrar, para poder alcanzar la salvacion eterna (74-80).

Acerca de las relaciones que segun el órden recto de las cosas deben mediar entre esta Iglesia y las sociedades políticas, existen algunos errores que es preciso refutar en este artículo. El primero es el de los Regalistas; los cuales consideran la Iglesia como un Colegio ó corporacion sujeta á la autoridad civil, lo mismo que las compañías de mercaderes, músicos,

---

(1) Pueden verse sobre la materia de este artículo el Padre Mazzella, *De Religione et Ecclesia*, disp. 1, art. 4, y el P. Liberatore, *La Chiesa e lo Stato*, cap. 1, art. 4-7.

artesanos, etc.; los cuales no tienen en el Estado otros derechos, que los que les concede la autoridad política. El segundo es el de los Liberales católicos: segun los cuales la Iglesia y el Estado son dos sociedades independientes y tan perfectamente iguales, como lo pueden ser dos naciones que no dependen una de otra. El tercero finalmente es el de cierta clase de Regalistas católicos: los cuales, conociendo y confesando que el Estado debe estar subordinado á la Iglesia en la persecucion de los bienes temporales, como lo está el cuerpo al espíritu; sin embargo, pretenden que á la autoridad política corresponden por el Derecho de la naturalaza las *Regalías del Pase Regio* y de los *Recursos de fuerza*. Por la primera de estas dos Regalías pueden los soberanos políticos, segun ellos, *revisar* las Bulas y demas Documentos pontificios, para ver si contienen algo contrario al bien del Estado y anular en este caso su fuerza obligatoria impidiendo su publicacion. Por la segunda es lícito á los Magistrados civiles admitir las apelaciones de los que se creen agraviados con la sentencia de algun juez eclesiástico y obligar á la Iglesia á hacerles justicia.

PROPOSICION PRIMERA.

La Iglesia es independiente del Estado en el gobierno espiritual de sus súbditos.

490.—*Demostracion.*—1.° Para que la Iglesiá dependa naturalmente del Estado en el ejercicio de sus funciones espirituales, es preciso que el fin propio de la Iglesia esté subordinado al fin directo y peculiar del Estado: puesto que la naturaleza de cada sociedad se halla determinada y especificada por el fin á que naturalmente tiende. Es así que el fin de la Iglesia no

está por su intrínseca naturaleza subordinado al fin del Estado; puesto que el de la primera es un bien espiritual y sobrenatural y el del segundo un bien material y natural. Luego la Iglesia es independiente etc.

2.° Si la Iglesia dependiera del Estado en el ejercicio de sus funciones espirituales, su administracion sería 1.° *precária;* porque estaría pendiente de las autoridades civiles; 2.° *poco uniforme;* porque variaría en las diversas naciones segun el gusto de los Gobiernos políticos; 3.° *dañosa á los fieles;* porque los Gobiernos dirigirían de ordinario las cosas de la religion á las temporales propias del Estado, siendo así que se debe hacer todo lo contrario; 4.° finalmente *peligrosa para la Iglesia;* porque entre los imperantes políticos podría haber algunos enemigos de la Religion Católica, como lo fueron en los primeros siglos del Cristianismo los emperadores romanos y ahora lo son la mayor parte de los gobernantes de todo el mundo. Ahora bien; es una insigne necedad el creer que Cristo, verdadero Hijo de Dios y la misma sabiduría por excelencia, haya querido fundar su Iglesia de una manera tan imperfecta y tan improporcionada al fin altísimo de salvar las almas, que le señaló para siempre. Luego la Iglesia de Jesucristo no está por su naturaleza sujeta á Gobierno alguno en el ejercicio de sus funciones espirituales.

3.° Cristo fundó su Iglesia sobre la firme roca de Pedro, dando á él y á sus sucesores el oficio de regirla y gobernarla hasta la consumacion de los siglos, y confiriéndoles la potestad de atar y desatar á los fieles en lo espiritual, como verdaderos Pastores universales y legítimos Vicarios suyos aquí en la tierra (1).

---

(1) Matth. XVI, 18-19; Joann. XXI, 15-17.

Es así que si los Romanos Pontífices dependieran de las autoridades civiles en el gobierno espiritual de sus ovejas, la Iglesia no estaría fundada sobre la roca de Pedro ni los Vicarios de Jesucristo podrían atar y desatar en ella todo lo que tuviesen por conveniente; puesto que todos sus actos se hallarían pendientes de la voluntad de los soberanos políticos; los cuales los podrían anular á su arbitrio, segun lo creyeren útil para el bien del Estado. Luego, etc.

4.° Los Apóstoles de Jesucristo, los cuales sabían perfectamente el género de mision que les encomendó su divino Maestro y las atribuciones que para desempeñarla les había concedido, siempre obraron con perfecta independencia de las autoridades civiles en el ejercicio de su cargo. Así, para anunciar en Jerusalen el Santo Evangelio el dia de Pentecostés, no pidieron primero permiso á los magistrados políticos; y este mismo temor de vida guardaron, así los años que pasaron despues en la Judea, como durante todo el tiempo que vivieron en el mundo predicando y evangelizando y formando sus iglesias. Y cuando las autoridades políticas de Jerusalen les prohibieron predicar la Ley de Cristo, ellos respondieron valerosamente: «Obedire oportet Deo magis quam hominibus», *ántes debemos obedecer á Dios que á los hombres* (1). En conformidad con lo cual en todas partes del mundo fundaron sus iglesias sujetas, no á las potestades temporales, sino á los obispos, *puestos por el Espíritu Santo, segun ellos mismos enseñan, para regir la Iglesia de Dios* (2).

5.° Lo que los Apóstoles enseñaron en nombre de Cristo sobre esta materia, esto mismo proclama-

---

(1) Act. V, 29.

(2) *Ibid.*, XX, 28.

ron muy alto los obispos de los primeros siglos. Así, San Ignacio Mártir en la epístola á los Tralianos escribe: «Qué otra cosa es el obispo, sino un hombre que posee el principado y la potestad en la Iglesia?»... El grande Osio, en la carta que escribió al emperador Constancio y que cita con sus textuales palabras San Atanasio en su epístola á los Solitarios, dice: «Á tí te encomendó Dios el imperio: á nosotros los obispos nos confió las cosas de la Iglesia. No te metas en las cosas eclesiásticas, ni nos mandes en esto cosa alguna; sino por el contrario recibe nuestras enseñanzas.» San Gregorio Nacianceno en su Oracion 17.ª al emperador Teodosio: «Á tí, tambien, oh emperador, le dice, te sujeta la Ley cristiana á mi imperio. Porque tambien nosotros los obispos tenemos nuestro imperio, y más excelente y perfecto que el tuyo». De la misma manera se podrían citar otros mil testimonios semejantes de los Padres de la Iglesia, que vivieron en los siglos posteriores. Pero bastan los aducidos para muestra de lo que siempre han creido los cristianos como cosa revelada por Nuestro Señor Jesucristo.

6.º Aún más: los mismos soberanos temporales, que vivían en el seno del Cristianismo, reconocieron paladinamente esta verdad. Así, el emperador Constantino Magno, segun cuenta Rufino en el libro primero de su Historia, dijo á los obispos: «Dios os ha hecho sacerdotes y jueces nuestros, y no está bien que un hombre, cual es el emperador, juzgue á los que en cierta manera son dioses.» Teodosio el jóven escribió al Sínodo de Éfeso: «No es lícito á quien no pertenece al órden de los obispos santísimos mezclarse en los negocios eclesiásticos». Así podríamos citar las palabras de los emperadores Basilio, Valentiniano, Honorio y Justiniano; las de Luis VII, rey de

los Francos, y las de otros varios: pero es necesario mirar por la brevedad (1).

491.—Dicen los Regalistas: 1.° Si la Iglesia fuera una sociedad independiente, á cada paso podrían surgir conflictos entre ella y el Estado; por ser unos mismos los súbditos sobre que han de imperar ambas potestades. 2.° En tal caso un Estado existiría dentro de otro Estado: lo cual es imposible. 3.° Para que la Iglesia fuera una sociedad independiente, debería tener *territorio*, *derechos majestáticos y el derecho de la espada*, ó sea la potestad coactiva; nada de la cual le pertenece. 4.° La misma Escritura prohibe á los clérigos toda dominacion; y San Crisóstomo enseña que «del sacerdote es propio solamente reprender y amonestar con valor, pero no empuñar las armas, ni embrazar el escudo, ni vibrar la lanza, etc.:» lo cual sin embargo pertenece á los jefes de toda sociedad independiente. Luego etc.

492.—*Respuesta.*—Á lo *primero* se responde que entre la Iglesia y el Estado no puede haber segun el órden de las cosas conflicto alguno verdadero sino perfecta armonía; porque ambos proceden de Dios, y en las obras divinas no hay contradiccion alguna. Los conflictos tendrán orígen *en los diferentes afectos de las personas*. Pero estos conflictos se podrán arreglar fácilmente, si los imperantes políticos atienden con la diligencia que deben á los bienes morales y espirituales de sus súbditos, poniendo en ellos más cuidado que en el amontonamiento de bienes temporales (301-302; 316-320; 395-396). Porque por lo que toca á la Iglesia, harto condescendiente se ha mostrado siempre esta buena Madre, concediendo á los prín-

(1) Véase sobre esto el P. Suárez en su tratado «Defensio Fidei catholicæ» lib. 3, capp. 7 y 8.

cipes cristianos mucho más de lo que estaba obligada á concederles.

Á lo *segundo* respondo distinguiendo en esta forma: Un Estado de una especie existiría en otro Estado *de otra especie diferente;* lo concedo. En otro Estado *de la misma especie;* lo niego. Ahora bien; ninguna dificultad hay en que exista un Estado dentro de otro, cuando ambos son de diferente especie. Así, el alma humana está en el cuerpo informado por ella; y el cuerpo está en el alma como en su principio sustentante. Dios está en el Mundo, llenándolo con la inmensidad de su sustancia; y el mundo está en Dios, como en su base y fundamento, recibiendo de él contínuamente la existencia. Otro tanto sucede en el caso presente: la Iglesia está en el Estado, como en su protector y defensor nato, de cuyo auxilio y proteccion material necesita para poder desarrollar con toda expedicion su fuerza intrínseca; y el Estado está en la Iglesia, *como en su director y guia,* cuyas celestiales enseñanzas le son necesarias para buscar en la manera debida la felicidad temporal, á que naturalmente aspira. En el órden presente de la divina providencia ambos Estados, el espiritual y el temporal, se necesitan mútuamente. Porque, como escribe el Papa Nicolás I al emperador Miguel, «Cristo separó de tal manera con sus actos propios y con sus dignidades distintas los oficios de entrambas potestades, que los emperadores cristianos necesitasen de los pontífices para la vida eterna y los pontífices usasen de las leyes imperiales para el curso de las cosas temporales solamente.»

Á lo *tercero* decimos: 1.° Que la Iglesia tiene territorio en la forma propia que le corresponde como á sociedad espiritual, ó sea *habitando en él y teniendo derecho extricto para no ser desalojada de él por nadie:*

pero no lo tiene en la forma propia de las sociedades temporales, ó sea teniendo sobre él derecho de propiedad. 2.º Que la Iglesia tiene todos aquellos derechos majestáticos que son propios de toda sociedad perfecta. Porque puede dar leyes, que obliguen en conciencia á todos sus súbditos; puede y debe cuidar la exacta observancia de las mismas, no ménos que el Estado respecto de las leyes temporales; puede finalmente castigar con penas proporcionadas y convenientes á los que las infringen, valiéndose para ello, si es preciso, del brazo secular en los Estados cristianos. 3.º Que á la Iglesia no le falta tampoco el derecho de la espada ó la potestad coactiva. Porque, por lo que hace á las penas espirituales, éstas las puede imponer siempre por sí misma á sus hijos rebeldes, como las ha impuesto en todos tiempos. Y por lo que toca á las sensibles, las puede decretar ó inmediatamente por sí misma ó mediatamente por medio de los príncipes cristianos, mandándoles que den leyes en sus reinos contra los perturbadores de la Iglesia, segun las diferentes opiniones de los teólogos católicos.

Á lo *cuarto* finalmente decimos que la Escritura no prohibe á los clérigos todo género de dominacion, sino sólo la dominacion soberbia, despótica y arrogante, propia de los príncipes civiles que se abandonan á sus pasiones y siguen las costumbres mundanas. Y por lo que mira á San Crisóstomo, éste Santo Doctor, lo mismo que San Ambrosio y Santo Tomás Cantuariense y otros, solo se refiere al uso de las armas materiales, el cual no está bien á un socerdote. Lo más que se puede inferir de sus palabras es, que la Iglesia no puede defenderse por sí misma con las armas materiales contra sus perseguidores injustos; sino que este oficio lo debe encomendar á los príncipes cristianos, los cuales están en el extricto deber de

protegerla y defenderla. Pero ni áun esto mismo se deduce de ellas en recta Lógica: porque el Santo no habla sino de los obispos particulares; y lo que no es permitido á un obispo particular, puede serlo al Jefe supremo de la Iglesia.

PROPOSICION SEGUNDA.

Tanto el Estado como la Iglesia son independientes en su propia esfera; pero el Estado en la prosecucion de su fin está indirectamente subordinado á la Iglesia.

493.—*Prueba de la 1.ª p.*—La independencia de la Iglesia en la esfera de las cosas espirituales ya queda demostrada en la tésis antecedente. Por lo que hace á la independencia del Estado en la esfera de las puramente temporales, la cosa es manifiesta. Porque la Iglesia no tiene derecho sino en lo perteneciente á su fin espiritual y en lo que á él se refiere. Por consiguiente, si las cosas temporales, sobre que versa la autoridad política, son de tal naturaleza que ni van contra el fin espiritual de la Iglesia, ni son necesarias para su consecucion; la Iglesia no tiene ningun derecho, ni directo, ni indirecto, sobre ellas; y por tanto, en órden á ellas, el Estado goza de perfecta independencia. Por esto el Pontífice Gelasio escribía al emperador Anastasio: «En cuanto pertenece al órden de la disciplina civil, los mismos prelados de la Religion obedecen á tus leyes, convencidos como estan de que se te ha dado el imperio por disposicion divina.» Y Gregorio II en su epístola segunda á Leon Isáurico: «Así como el Pontífice, le dice, no tiene poder para meterse en las cosas de palacio y dar las dignidades reales; así tampoco el Emperador etc.» Y un Concilio

Lateranense en el capítulo 42 escribe. «Así como queremos que los legos no usurpen los derechos de los clérigos; así tambien debemos querer que los clérigos no se arroguen los derechos de los legos..... para que lo que es del César, se dé al César; y lo que es de Dios se dé á Dios con la debida justicia.» Luego, etc. (1).

494.—*Prueba de la 2.ª p.*—El recto órden de las cosas exige que en el buscar los bienes temporales tengamos cuidado de no causar perjuicio á los espirituales y eternos. Por esta causa dice Cristo Nuestro Señor: «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y las demás cosas os serán dadas por añadidura (2).» Luego todo Estado, sea cristiano ó infiel, en la prosecucion de los bienes materiales debe mirar indirectamente al bien espiritual de la Iglesia, al ménos de una manera negativa, ó sea no haciendo nada que vaya contra el bien verdaderamente espiritual de sus súbditos (395-396). Este es su deber objetivo: si bien puede muy bien suceder que los hombres de los Estados infieles no pequen formalmente obrando contra él, por no conocer suficientemente la divinidad de la Religion cristiana. En este caso la ignorancia los excusa.

---

(1) Véase el P. Suárez en su tratado de *Defensione fidei;* lib. 3, cap. 5, núm. 6 y siguientes, donde se halla largamente tratada esta materia.

(2) Matth. VI, 33.

PROPOSICION TERCERA.

El Estado católico está indirectamente sujeto á la Iglesia en lo concerniente al bien espiritual de la misma; y no tiene de suyo sobre ella la Regalía del pase régio ni la de Recursos de fuerza.

495.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Tanto el soberano como los súbditos del Estado católico están obligados á obrar como católicos en sus actos deliberados, áun civiles: puesto que la regla próxima, por la cual se deben dirigir en todos ellos, es la *conciencia católica* regulada por la Ley de Dios y de los preceptos eclesiásticos. Es así que no pueden obrar como católicos sino obedeciendo á la Ley del Evangelio y á los preceptos de la Iglesia. Luego el Estado católico, aunque en su esfera propia y temporal no está directamente sujeto á nadie y goza de la misma independencia que los demás Estados; pero por razon de la moralidad de los actos civiles de sus miembros, la cual pertenece al dominio de la Iglesia, se halla sujeto á ésta de una manera indirecta.

2.º Entre las potestades eclesiástica y civil del Estado católico debe haber alguna armonía: puesto que una y otra imperan á unos mismos súbditos y éstos no pueden obedecer á las dos sino cuando mandan ordenadamente, de forma que la una no se oponga á la otra. Es así que la armonía exigida por la naturaleza consiste en que la civil, como ménos perfecta y de un órden inferior, se subordine en el ejercicio de sus funciones á la eclesiástica, que es de un órden superior y más perfecta. Porque la razon exige que lo temporal en cada individuo ó reino esté sujeto

y subordinado á lo espiritual, y lo natural á lo sobrenatural; como se halla sujeto y subordinado en el hombre el cuerpo al espíritu. Luego, etc.

3.° El soberano Pontífice, en virtud de la jurisdiccion espiritual que tiene sobre todos los cristianos, puede anular ó dejar sin fuerza obligatoria todas las leyes civiles contrarias al bien espiritual de los ciudadanos católicos. Porque quien tiene derecho al fin, tambien lo tiene á los medios; y por consecuencia, si el soberano Pontífice por el derecho divino del Primado puede conducir á todos los ciudadanos á su fin espiritual, como verdadero superior suyo; tambien podrá eximirlos de las leyes civiles positivamente contrarias á este fin. Y así consta que lo ha hecho en todos tiempos, desde que comenzaron á mandar en el Imperio los emperadores romanos hasta nuestros dias. Luego el Estado católico se halla por esta parte indirectamente sujeto á la Iglesia. Además, el Pontífice romano, por la misma razon que acabamos de indicar, puede mandar á los soberanos católicos que dicten en sus Estados ciertas leyes necesarias para el bien de la Iglesia. Porque tanto los soberanos como los simples ciudadanos católicos estan obligados, como súbditos de la Iglesia, á procurar segun sus fuerzas el bien espiritual de esta su Madre; y si andan en esto reacios descuidando el cumplimiento de su deber, al supremo Jerarca de la Iglesia corresponde hacérselo cumplir con sus preceptos saludables y prudentes. Luego es evidente que el Estado católico se halla sujeto y subordinado de una manera indirecta á la Iglesia.

4.° Éste ha sido siempre el sentir de la Iglesia misma; y por tanto sólo con una temeridad incalificable pueden negar esta verdad los Católico-liberales, contra quienes estamos combatiendo en esta tésis.

Porque el criterio que debe guiar á todo católico en las cosas relacionadas con la fe y con los intereses de la Iglesia, no es otro que el sentir de esta misma Iglesia.

Que este sea el comun sentir de los católicos, lo dice expresamente Suárez con estas palabras. «Esta asercion explicada en esta forma es recibida por el comun consentimiento de los católicos (1).» Y en efecto: Leon Papa, en su carta 75 á Leon Augusto, escribe lo siguiente: «Debes advertir sin demora que la potestad régia te ha sido dada, no sólo para el gobierno del mundo, sino principalmente para la defensa de la Iglesia.» El Papa San Gregorio (lib. 2, *Indict.* 11, epist. 61, ó cap. 100) dice: «Á la piedad de los emperadores ha sido dado el poder, para que reciban de ellos ayuda cuantos aman el bien, y para que sirva el reino terrestre al celestial.» Finalmente, dejando á un lado otros innumerables testimonios de Padres que se podrían citar, el Papa Bonifacio VIII en su Bula *Unam sanctam* enseña expresamente que «la espada espiritual y la material están en poder de los romanos pontífices: la material para que se emplee en favor de la Iglesia, la espiritual para que sea usada por la Iglesia misma: la espiritual para que sea manejada por la mano del sacerdote, la material para que sea movida por la mano de los reyes y de los soldados, pero al arbitrio y paciencia del sacerdote (2).»

---

(1) Asertio hæc sic explicata communi consensu catholicorum recepta est (Suárez, *Defensio Fidei christ.* lib. 3. cap. 22, n. 2).

(2) «Uterque ergo est in potestate Ecclesiæ, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia excercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis (Bonifacio VIII en la Bula citada).»

496.—En vano dicen los Católico-liberales contra esta Bula que no es *dogmática* sino *disciplinar*. Porque lo contrario está diciendo abiertamente el remate de ella, en que escribe el Pontífice: «Declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que el estar sujetos al romano Pontífice es absolutamente necesario á todos los hombres con la necesidad de la salvacion (2).» Lo cual no puede ser más manifiesto testimonio de que en la tal Bula no se trata de cosas disciplinares, sino doctrinales; y en tal grado, que deben absolutamente ser tenidas como ciertas por los cristianos. Así es que la doctrina que en ella se contiene, es tambien enseñada en el Concilio Lateranense IV y en el Lugdunense I. Por eso en la Bula *Quanta cura* dice el Pontífice Pio IX que «la Iglesia Católica, por institucion y mandato de su divino Autor, debe ejercer su influjo saludable hasta el fin del mundo no sólo en los particulares, sino tambien en las naciones y en los pueblos y en los príncipes cristianos civiles;» y condena como falsa la doctrina de los Católico-liberales, en que se enseña que «la mejor disposicion de la sociedad es aquella, en que no se le reconoce al Imperio el deber de refrenar con leyes penales á los violadores de la Religion católica, sino en cuanto lo pida la paz pública.» Y este mismo eror de los Católico-liberales fué lo que condenó el citado Pontífice en la siguiente proposicion: «La Iglesia debe ser separada del Estado y éste de aquella (3).»

---

(1) «Subesse romano pontifici, omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis (Id. *ibid*).»

(2) «Ecclesia ab Statu, Statusque ab Ecclesia sejungendus est, (Syllabus, prop. LV).» Puede verse sobre esta importante materia el P. Suárez en el lugar poco ha citado y el capítulo XXXI de nuestra obra «La Religion católica, etc.»

497.—*Prueba de la 2. p.*—Si al Estado católico correspondiera por el Derecho de la naturaleza el pase régio; los soberanos católicos podrían coartar cuanto quisiesen la autoridad de la Iglesia en el ejercicio de sus funciones espirituales; no dejando paso libre sino á aquellas disposiciones del Papa que fuesen de su agrado. Es así que esto pugna manifiestamente con la libertad concedida por Cristo á su Iglesia, segun lo demostrado en la primera tésis de este artículo. Luego el pase régio es una regalía injusta, y no pertenece por el Derecho de la naturaleza á ningun soberano católico.

Por esto con muchísima razon ha sido condenada la doctrina del pase régio por los Padres del Concilio Vaticano; los cuales en la Constitucion Dogmática *de Ecclesia Christi* dicen de esta manera: «De la suprema potestad de gobernar la Iglesia universal que corresponde al Pontífice romano se le sigue al mismo el derecho de comunicar libremente en el ejercicio de su cargo con los pastores y los rebaños de toda la Iglesia, para que los tales puedan ser enseñados y regidos en el camino de la salvacion. Por tanto, condenamos y reprobamos las sentencias de aquellos que dicen, que se puede impedir lícitamente esta comunicacion de la suprema cabeza con los pastores y los rebaños, ó la hacen sujeta á la potestad secular; de suerte que pretenden ser de ningun valor cuanto para el régimen de la Iglesia es estatuido por la Sede Apostólica ó por su autoridad, si no está confirmido por el beneplácito de la potestad secular (1).»

---

(1) «Porro ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam, jus eidem esse consequitur, in hujus sui muneris exercitio libere communicandi cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiæ, ut iidem ab ipso in via salutis

498.—*Prueba de la 3.ª p.*—1.º Á los príncipes cristianos no les asiste por el Derecho de la Naturaleza ningun título justo para que puedan recibir las apelaciones que hagan sus súbditos católicos del tribunal eclesiástico al civil en las causas religiosas. *No el título de defensa:* porque el católico que se crea agraviado por el tribunal eclesiástico, no tiene derecho para repeler la fuerza; sino lo que debe hacer, es apelar á otro tribunal eclesiástico más alto, si quiere que se le haga justicia: y por consiguiente, la obligacion que tiene el soberano político de defender á sus súbditos de los agresores injustos, no le da derecho para avocar á su tribunal láico, con el título de defensa, la causa fallada por el tribunal eclesiástico. *No por título de custodios* y *ejecutores de los cánones,* que tienen naturalmente los príncipes católicos. Porque, este título sólo les da dereho para ayudar con la fuerza física á la Iglesia, para hacer que se cumpla lo decretado por ella; y en los Recursos de fuerza no hay nada de esto, antes la autoridad política emplea su fuerza contra los tribunales eclesiásticos y contra la misma Iglesia. Porque ésta prohibe en el Derecho Canónico

---

doceri ad regi possint. Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt, aut eamdem reddunt sæculari potestati obnoxiam, ita ut contendant, quæ ab Apostolica Sede vel ejus auctoritate ad regimen Ecclesiæ constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis sæcularis placito confirmentur (*Concil. Vatic.*, *Const. Dogmat. de Ecclesia*, cap. 3). Acerca de esta materia puede consultarse la Disertacion del Cardenal Tarquini S. J. sobre el *Pase régio;* la cual se halla traducida al Español é impresa juntamente con las *Instituciones de Derecho público eclesiástico* del mismo autor por D. A. Manjon. Granada, 1881. Calle de Mesones, núm. 17.

las apelaciones sobredichas; y manda que la causa se lleve por los trámites legales, dando el derecho de apelacion de un tribunal eclesiástico á otro del mismo género. *No finalmente otro título cualquiera.* Porque el órden de la justicia pide que, cuando se cree uno agraviado por otro en alguna cosa, acuda al que es superior de ambos en aquella materia. Por donde, así como es ilícito de suyo apelar en lo civil del tribunal láico al eclesiástico; de la misma manera es ilícito tambien apelar en lo espiritual del tribunal eclesiástico al civil. Luego, etc.

2.° Los tales Recursos son contrarios á la libertad que Cristo ha concedido á su Iglesia en el gobierno de sus súbditos; porque ponen la potestad judicial eclesiástica sujeta al juicio de los tribunales civiles, como si la Iglesia fuera inferior al Estado y estuviese sujeta á él por su intrínseca naturaleza. Luego es absolutamente falso que por la misma naturaleza de las cosas pertenezca á la corona del soberano católico el derecho de ejercerlos.

499.—Dicen los Regalistas aquí aludidos: 1.° Al príncipe político ha sido dada por Dios la potestad para castigar á los malos. Luego así como puede ejercer esta potestad, tambien podrá admitir las súplicas de los que recurren á él, por creerse ofendidos por el tribunal eclesiástico. 2.° Con los juicios injustos del tribunal ecclesiástico puede turbarse la paz y tranquilidad de la república. Es así que al soberano político pertenece intervenir en los asuntos que turban la paz y tranquilidad del Estado. Luego el tal soberano puede lícitamente admitir las apelaciones mencionadas.

500. — *Respuesta.* — Á lo *primero* respondo distinguiendo el antecedente: Al príncipe católico ha sido dada la potestad para castigar á los malos, *guardando empero los derechos de la Iglesia y no atentando contra*

la libertad de accion, que le concedió su divino fundador, lo concedo. *Violando estos derechos, y atropellando con la libertad sobredicha;* lo niego.

Á lo *segundo* se niega la consecuencia. Porque, si el causador del desorden es un eclesiástico, que lleva la perturbacion á la república violando alguna ley civil; el remedio que debe poner; es avisar á su superior correspondiente, para que le aplique el castigo merecido. Y si es una persona láica; debe llamarlo al órden imponiéndole la pena proporcionada á su delito.

Hemos llegado ya al fin de nuestro trabajo. Con esto vemos con sumo gusto cumplido nuestro deseo, que era de poder servir segun la medida de nuestras débiles fuerzas á nuestra patria y á la Iglesia Católica nuestra Madre, poniendo en manos de los jóvenes españoles un libro que los imbuyese en las saludables doctrinas de la Iglesia Cristiana. Resta ahora que los profesores católicos de nuestros Institutos y Universidades nos quieran ayudar con sus esfuerzos, tomándolo de texto para sus alumnos, como ya varios lo han hecho; á los cuales no podemos menos de mostrar en este escrito nuestro sincero agradecimiento.

A. M. D. G.

ÍNDICE.

SEGUNDA PARTE.

Ética especial.

